

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



MARIA Y SU MISION REFORMADORA
Mons. Adolfo Tortolo

LA REINTERPRETACION DE LA REVELACION DIVINA
Cardenal Giuseppe Siri

EL PROFETA DEL LEVIATAN
Rubén Calderón Bouchet

LA REALEZA DE LA MADRE DE DIOS
Sebastián Tromp S. J.

DISCURSO REFLEXIVO SOBRE LA FILOSOFIA DE HUSSERL
Héctor Augusto Llambías

¿TIENE LA HISTORIA UN SENTIDO?
Thomas Molnar

LA IGLESIA Y LA CULTURA EN ENTRE RIOS
Juan Carlos Zuretti

3

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANÁ

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paúl.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Mons. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, R. P. Dr. Benedicto Hancko S. J., Pbro. Lic. Alfonso Frank, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de *MIKAEL*.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**

Año 1 — Nº 3

Tercer cuatrimestre de 1973

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.196.710

INDICE

EDITORIAL	3
Mons. Adolfo Tortolo <i>María y su misión formadora</i> ..	7
Cardenal Giuseppe Siri <i>La reinterpretación de la Revelación divina</i>	16
Rubén Calderón Bouchet <i>El profeta del Leviatán</i>	23
Sebastián Tromp S. J. <i>La Realeza de la Madre de Dios</i> ..	47
Héctor Augusto Llabrás <i>Discurso reflexivo sobre la filosofía de Husserl</i>	65
Rafael Gamba <i>La Niebla</i>	102
Thomas Molnar <i>¿Tiene la Historia un sentido?</i> ..	107
In Memoriam	116
Luis Smiriglio F. D. P. <i>Don Orione</i>	118
Juan Carlos Zuretti <i>La Iglesia y la cultura en Entre Ríos</i>	132
Bibliografía	147

Los grabados reproducidos en las páginas 9 y 100 pertenecen, respectivamente, al pintor Juan Antonio y al monje benedictino P. Pablo Sáenz, del Monasterio de San Benito de Luján.

El dibujo de la página 64 ha sido hecho por el seminarista Alberto J. Iocco, sobre una pintura del románico catalán.

EDITORIAL

Como no podía menos de suceder, la Declaración "*Mysterium Ecclesiae*" ha levantado, en el mundo eclesial y en la prensa en general, una serie de ecos, favorables unos, los más, adversos otros, a Dios gracias los menos. Nuestra Revista ha creído no poder guardar silencio ante la importancia del mismo. Emanado del más alto organismo doctrinal de la Iglesia, como lo es el de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, "órgano auxiliar próximo al supremo maestro de la Iglesia, con el mandato específico recibido de él, de tutelar en todo el mundo católico la doctrina sobre la fe y las costumbres" al decir de Monseñor Schroeffer, consultor de dicha Congregación, su publicación ha sido ordenada en todo el mundo católico por su Santidad Paulo VI.

Podríamos pensar que esto es de fórmula; pero el mismo Paulo VI, en su acostumbrada alocución de los Domingos a los peregrinos y fieles de Roma, subrayó la trascendencia que le concedía a esta función de su ministerio apostólico —el Magisterio—, al encomendarlo a las oraciones de sus oyentes del 8 de Julio pasado y calificar al Documento en cuestión, como "hecho notable" para hacer escuchar la voz del Magisterio, y su importancia, "el de testimonio de la verdad, tal cual la expone, en circunstancias diversísimas, la enseñanza de la Iglesia". Con él cree "servir a la necesidad que el hombre tiene de principios verdaderos y fecundos para la interpretación auténtica de los datos de nuestra fe en orden, especialmente, a su coherente estabilidad y a su finalidad salvífica". Por ello nos permitimos hacer algunas reflexiones y transmitir las a nuestros lectores en la esperanza de serles de alguna utilidad.

Tres son los puntos tocados y esclarecidos en la Declaración que nos ocupa: la unicidad y unidad de la Iglesia, la infalibilidad en su seno y la doctrina sobre el sacerdocio ministerial.

Frente a quienes, quizá de buena fe, mal interpretando el movimiento ecuménico, pudieron creer que la verdad de Cristo puede encontrarse indistintamente en cualquiera de las iglesias llamadas cristianas, creencia que a nuestro entender debilitó, entre otras causas, el espíritu misionero en el seno de la Iglesia Católica, se afirma una vez más y en consonancia con el Vaticano II, que "la columna y el fundamento de la verdad para siempre" es la Iglesia Católica "gobernada por

el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él". Con ello no pretende negar que no se encuentren "en las diversas comunidades eclesiales que no están en perfecta comunión con la Iglesia Católica, numerosos elementos de santidad y de verdad". De sobra sabemos que no existen ni el mal ni el error absolutos; van como enquistados en algún bien o en alguna verdad. Pero esos mismos elementos de santidad y de verdad, propios de la Iglesia de Cristo, y que se encuentran en las distintas iglesias, deben impulsar a éstas hacia la unidad católica, anhelada y pedida por Cristo en su Oración Sacerdotal: "como Tú, Padre, en mí y yo en tí, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado" (Jn. 17, 21).

Sin embargo, esto no significa que podamos afirmar que la verdadera Iglesia es la suma de comunidades eclesiales, ni que ella no exista hoy en ninguna parte, a no ser como simple aspiración a la que deben tender las distintas iglesias. Podría dar pie a esta interpretación el hecho de constatar el pecado que existe también en el seno de la Iglesia Católica, y que es propio del elemento humano que la conforma. Pero esto solamente implica la necesidad de la continua purificación que requiere la Iglesia y que no por ello pierde su carácter de santa, ya que "se halla enriquecida con toda la verdad divina y todos los medios de la gracia" (*Unitatis redintegratio*).

Indudablemente que el punto central de la Declaración lo constituye la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia y la interpretación de esta doctrina. En torno a él se levantaron las polvaredas que enturbiaron ciertos horizontes y cielos eclesiales y en su derredor se cifró la mayoría de los comentarios de uno y otro tono. Tiene esta parte un destinatario directo, aunque no único; un notísimo teólogo europeo y a quien, al decir del presentador de la Declaración, en la Sala de Prensa del Vaticano, se le ha abierto un proceso escrito, el que sería interrumpido si dicho teólogo adhiriera al Documento publicado. Lamentablemente tal adhesión aún no ha aparecido —al menos que nosotros sepamos— sino todo lo contrario. Sus declaraciones a la prensa fueron más bien condenatorias del documento y del Organismo de donde aquel emanó, tildando al uno de ser de "espíritu preconciiliar" y al otro de querer resucitar "diversas prácticas de la vieja Inquisición". Según él, "el Concilio ha sido falseado para bloquear el ulterior progreso de la teología, la renovación eclesial y los acuerdos ecuménicos". Acusaciones realmente graves, pero a las que no saldremos nosotros al paso, aunque sí adheriremos al juicio del Cardenal Doepfner, Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana quien, en su carácter de tal, ha rechazado categóricamente dichas afirmaciones como difamantes de la

Congregación, a la vez que espera "una aclaración satisfactoria" por parte del teólogo.

A su vez el Cardenal Daniélou ha aclarado, a este respecto, que para la Iglesia Católica, el ecumenismo jamás ha consistido en renunciar a testimoniar que sólo en ella permanecen completas las instituciones y la doctrina de la comunidad apostólica o que reconociera un valor igual a las otras confesiones cristianas, de modo tal que la suma de ellas constituyera la Iglesia de Cristo. Tampoco hay ningún retroceso respecto a la apertura iniciada por el Concilio y Juan XXIII, ya que la doctrina de la infalibilidad de la Declaración concuerda, aún en el uso de las fórmulas, con la del Vaticano II. "Hace falta añadir que un texto como éste sirve no sólo a la Iglesia, sino también a la civilización, porque testimonia la posibilidad que el hombre tiene para reconocer de manera cierta lo que está más allá de los datos de la ciencia".

En esta perspectiva conviene señalar la precisión hecha, en concordancia con la doctrina de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, que "la infalibilidad del Magisterio de la Iglesia no sólo se extiende al depósito de la fe, sino también a todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado y expuesto como se debe". Creeríamos que aquí se encierra una condenación implícita de toda filosofía inmanentista, tanto de corte materialista cuanto de tinte idealista, y la defensa de la filosofía de un sano realismo que conjugue inmanencia y trascendencia en su seno, ya que conduciendo las primeras por lógica al ateísmo, mal permitirían hablar de las cosas de la fe. Pues si el hombre no puede trascender el horizonte de la experiencia sensorial y obtener otro que el del mundo sensible, automáticamente Dios desaparece de su vista. Y si sostenemos que el principio de la conciencia es el punto de partida del filosofar, nos cerraremos en la inmediata efectividad, social o individual, de la naturaleza humana, y concluiremos en un ateísmo humanista o en un humanismo ateo, cualquiera sea su raíz, fenomenológica, marxista o existencialista.

Evidentemente, las condiciones históricas repercuten en la expresión de la fe. Cada tiempo tiene sus modos propios de expresión, determinada ésta por distintas circunstancias, y que reflejan el ser característico de aquél. Pero las distintas fórmulas o explicitaciones de una verdad dogmática que puedan hacerse a lo largo de distintas épocas, jamás podrán contradecirse o negarse entre sí, y si se formulan con el lenguaje propio de una época dada, se distinguen del pensamiento mutable de la misma. Pensar que las fórmulas dogmáticas manifiestan la verdad solamente por aproximaciones cambiantes que la deforman o alteran, o que lo hacen sólo de manera indefinida, es caer

en el historicismo o relativismo teológico y falsear “el concepto de la infalibilidad de la Iglesia que se refiere explícitamente a la verdad que hay que enseñar y mantener”. De este modo la declaración se coloca en la misma línea del Concilio Vaticano I y de Juan XXIII al iniciar el Vaticano II y no marca, por tanto, ningún retroceso en la apertura conciliar, por más que admita cierto progreso en el conocimiento de la verdad revelada. Pero “el sentido de los dogmas debe ser mantenido permanentemente y no se lo puede abandonar con la vana pretensión de conseguir una inteligencia más profunda”. De todo ello se concluye que “el sentido de los dogmas que declara la Iglesia es determinado e irreformable”.

El tercer punto trata del sacerdocio ministerial. Sabemos que la crisis por la que ha atravesado y atraviesa el sacerdocio dentro de la Iglesia Católica, se ha centrado en la imagen del sacerdote, imagen que responde a la doctrina que sobre el sacerdocio se sostenga. Y como diariamente, al decir del Cardenal Daniélou, se difunden en las revistas católicas errores a propósito de una pretendida transformación del sacerdocio que haría desaparecer la distinción entre el ministerio del sacerdote y el sacerdocio de los fieles o la vocación cristiana en general, la Declaración hace una llamada de atención sobre el valor permanente del sacerdocio ministerial, su necesidad para la celebración de la Eucaristía y de la penitencia, con su servicio de animación, de santificación y de guía en la enseñanza de la verdad. El texto resume la doctrina común de la Iglesia en una misma línea que arrancando del Vaticano II y siguiendo por Pío XI y el Concilio de Trento se remonta hasta el de Florencia, insertándose así en la verdadera Tradición.

Seguramente la Declaración “*Mysterium Ecclesiae*” eliminará con su doctrina una serie de hipótesis que por sus consecuencias se han demostrado erróneas; rehará la verdadera imagen del sacerdocio, devolviendo con ello la confianza a los sacerdotes, de modo especial, y mediante ellos a los cristianos.

Este es el servicio que hace la Iglesia a los hombres de nuestro tiempo con documentos como el que brevemente nos ha ocupado: dar testimonio de realidades de las que, hoy más que nunca, tienen necesidad, convirtiéndose así en fuente de aguas vivas que apaguen su sed de verdad.

P. SILVESTRE C. PAUL
Rector del Seminario
Director de MIKAEL

MARIA Y SU MISION FORMADORA

La Teología espiritual se pregunta en qué medida y de qué modo actúa María Santísima en la formación sobrenatural de cada redimido. Y en concreto se hace estas preguntas: ¿su acción sobre las almas está circunscripta a su oración y a sus ejemplos —causa moral— o más allá de esta causalidad moral se da además una **acción espiritual de tipo eficiente**, unida y subordinada a Cristo, pero suya? Más aún: ¿puede aceptarse un contacto físico entre Ella y nosotros?

Estas líneas quieren ser un humilde punto de partida para respuestas más hondas a tales preguntas.

I. EL MISTERIO PERSONAL DE MARÍA

Sólo Dios es necesario. Los hombres somos y actuamos por el misericordioso querer de Dios. Pero puesto su obrar **ad extra**, Dios es infinitamente coherente y fiel a sus designios. Carga sobre Sí la red infinita de implicancias que surge de su primer obrar.

Los dos universos —el de la naturaleza y el de la gracia— pudieron darse sin María. Nos interesa ahora el universo de la gracia y éste se dio con Ella, y al darse con Ella Dios la hizo necesaria a su propio Plan, al que será fiel hasta sus últimas consecuencias.

¿Quién es María? Su misterio personal, su vocación, su misión, su razón de ser, su constitutivo esencial dentro del Plan de Dios es su Maternidad, desdoblada en dos términos: Madre natural de Jesucristo, Madre espiritual de los hombres.

Su predestinación, la idea eterna que en Dios preside todo su obrar y las consecuencias de su obrar, es el misterio de esta inefable Maternidad.

Su Maternidad es absolutamente única e irrepetida, pero substancialmente implicada en todo el **Mysterium salutis**, no como un Misterio sobreañadido a éste, sino como el capítulo inicial y cualificante de todo el **Mysterium salutis**. Capítulo inicial dentro del tiempo, y cua-

lificante ya que por Ella, por su Maternidad, queda maternizada de una vez para siempre toda la obra de la redención.

La máxima comunicabilidad de Dios **ad extra** es Cristo. Pero Cristo entra al mundo por el misterio de la Maternidad divina, momento en que María está presente y coopera con su voluntad, su aceptación, y el don total de Sí misma. Entra Cristo al mundo con la densísima realidad del nuevo Adán. Toda la humanidad está en Él, asumida por Él.

La relación Madre-Hijo es simultánea.

La vocación y el misterio personal de María es dar vida al Autor de la vida que vino al mundo para vivificarlo.

La coherencia más absoluta rige el actuar de Dios. Y Dios ha querido vincular y asociar eficazmente a María con el nuevo Adán, mediante el vínculo más vitalmente profundo que pueda darse fuera de Dios: la maternidad. Las vidas quedan compenetradas para siempre. Y Cristo llevará en Sí mismo por toda la eternidad esa inefable contribución física que desde el **Fiat** deberá a su Madre.

Esta misma comunión física es el soporte de otra comunión mayor: María queda asociada, vitalmente unida, a todo el misterio de Cristo en cuanto que éste significa transmisión de vida. La Maternidad en que se funda y de la cual brota es un hecho irrevocable e irreversible.

En esta unidad de vida, de misión, y de destino, desemboca la historia del amor eterno de Dios a los hombres.

II. CÓMO REALIZA SU VOCACIÓN PERSONAL

La Maternidad de María — **in facto esse** — y el ser humano de Cristo, son simultáneos. Desde entonces Cristo y su Madre vivirán unidos, no sólo con el corazón y con la mente, sino en el Plan providencial de la transmisión de la Gracia y de la Vida. Consociada actividad en la que Cristo comunica a su Madre su poder vivificador y su plenitud de gracia.

Es necesario detenernos aquí. Al decir "Jesucristo" intentamos expresar todo ese haz de Misterios y de realidades, divinas y humanas, que contiene ese nombre, sobre todo en la proyección de esas mismas realidades en favor de los hombres.

Es el Verbo hecho carne en las entrañas de María Santísima. Es el supremo don de Dios, la prueba más grande del amor divino, que el mismo Cristo sellará en la cruz, y quien por medio de su Resurrección nos ofrece su vida nueva, y la hace irrumpir constantemente por medio de su Palabra, de sus Sacramentos, de su Iglesia.

Es el Cristo con quien "connacimos, hemos conmuerto y conresucitado". Es el Cristo que desde el fondo del alma quiere formarse en cada uno de nosotros y formarnos a nosotros en Él. Por Él se cumple



el designio eterno y único del Padre de hacer a los hombres hijos suyos, partícipes por la gracia de todos los bienes divinos.

El Misterio de Cristo es el Misterio del cristiano por el cual él es él cuando él es Cristo. El don de la Vida divina, su comunicación al hombre, su operosidad, su fuerza, **la ontológica transformación del sujeto**, su penetración en el campo psicológico son realidades que abruma y comprometen **toda** la existencia del cristiano. Son el presupuesto incuestionable para entender mejor la misión y el quehacer de María en cada alma, ya que en todas las perspectivas espirituales está Cristo de por medio. Cristo y María son inseparables. Dios los ha unido para siempre.

En un primer momento, física y corporalmente María formó a Cristo, impregnando la naciente humanidad de Cristo, en su propia vida de mujer y Madre. En esta segunda etapa, María como Madre espiritual debe formar también a Cristo en su fase mística, en el interior de cada redimido, impregnando ahora en la vida de Cristo a los que renacen en Él.

III. QUÉ ES FORMAR

Entre tantos otros vocablos el griego nos dio la palabra **forma**, palabra rica y densa. La forma es un principio intrínseco, determinante, que hace que tal ser sea esencialmente ese ser. En el mundo de los vivientes se confunde con el principio vital de cada ser viviente; principio dinámico que le imprime una dirección íntima y necesaria hacia determinada meta.

El grano de trigo, arrojado al surco, comienza a desarrollar su forma; o, gracias a su forma vital, comienza a desarrollarse. Por este proceso interior a sí mismo, el germen vital avanza hacia su propio fin, hacia su plenitud: la madurez de la espiga. Todo el dinamismo interior ha tendido necesariamente a esta única meta: la espiga madura, potencialmente contenida en el grano. A lo largo del proceso, el trigo se afirmó en su identidad. La ley de la homogeneidad ha regido todo este proceso.

Respecto al hombre, ser racional, la palabra **formación** tiene significados múltiples, pero connotando siempre esos principios.

La formación espiritual —presupuesta la existencia del hombre— tiene absoluta primacía.

El principio vital es Cristo. Él es la forma viva, que desde la profundidad del ser, desde lo más íntimo del yo del hombre, **cambia ontológicamente el ser humano** haciéndolo cristiano, y que luego, como forma viva, produce con el hombre su propio obrar. Cristo es forma

vida de la vida del hombre, sobre todo en el campo psicológico y en todo el orden moral, cuya norma es el sentido de Cristo.

Es tan profunda y tan cierta esta realidad que Cristo en cierto modo **absorbe** al hombre: "no yo, es Cristo quien vive en mí, porque Cristo es mi Vida".

Las operaciones de la gracia, operaciones inmanentes, se hacen visibles al trasuntar sello divino y dignidad propia del Hijo de Dios.

Ahora bien: la formación espiritual es obra de diversos elementos. El primero y esencialmente básico es Cristo viviente en el alma por la Fe y por la Gracia. Pero Cristo, con fuerza de expansión —el crecimiento—, que invade poco a poco todo el ser cristiano por simbiosis espiritual, hasta llegar a una verdadera transformación del cristiano en Cristo.

Este Cristo exige el desarrollo de la vocación personal; vocación o Plan concreto del amor a Dios sobre cada uno, para realizarlo juntos: Cristo y el alma. Plan que debe ser realizado con magnanimidad, al estilo de Dios.

La vocación personal supone una gracia personal también, muchas veces secreta y hasta dolorosa, que conduce a descubrir el Ideal evangélico, y a vivirlo con absoluta entrega dentro de un determinado contexto histórico.

En la formación espiritual todo le es dado al hombre. Y todo es obra de Dios; pero obra de Dios que exige colaboración humana. La parte de María Santísima radica aquí: María coopera con el alma para que Cristo se forme y crezca en ella y ella en Cristo.

Tres breves puntos pueden iluminar todo el cuadro de nuestra reflexión.

1º) **María es Madre espiritual y por lo tanto debe educar y formar a sus hijos.**

2º) **María posee incomparables dotes de formadora.**

3º) **María actúa por sus ruegos y por su acción.**

1º) La Maternidad espiritual de María es un postulado de la Fe. Cuando concibió en su seno al nuevo Adán nos concibió a nosotros, al ser asumidos por Él en ese mismo instante.

La misma vida divina que nos transfunde Cristo tiene en su vertiente humana mucho de la vida de su Madre.

El Plan de Dios, además, concibió a María y la quiso en función de Madre. Los otros privilegios de Nuestra Señora son exigencias o consecuencias de su Misterio personal. La razón de su existencia es ser Madre de Cristo y Madre de los vivificados por Cristo. Santo Tomás nos enseña que María pertenece al orden hipostático. De aquí su entrañable conjunción con Cristo en el ser y en el obrar. Hay en nosotros algo

vitalmente suyo, que recorre todo nuestro ser y nos convierte en hijos de su alma, ya que no de su cuerpo. Entre Ella y nosotros hay muchísimo más que una simple adopción.

La Iglesia la contempló siempre así, en el destello purísimo de su Maternidad. Nosotros, pecadores, la contemplamos también así, después de experimentar en nosotros una y mil veces su Misterio y su corazón de Madre.

Pero una madre no acaba su misión con el nacimiento del hijo. Debe educarlo; tarea y misión más larga, y muchas veces más laboriosa que la misma gestación.

La educación o formación es consecuencia de la generación. Educar, formar, equivale a realizar en nosotros los grandes valores que se nos han dado, y que están latentes en el fondo del alma. Dones que debemos activar, hacer crecer y madurar.

La meta normal a la que tiende todo el proceso formativo es convertir al hombre en santo. Todo el orden de la gracia a ello tiende.

2º) María Santísima posee incomparables dotes de formadora.

Antes que nada por su perfección casi infinita. Dios la hizo perfectísima en su orden y en vista a su misión. Lo que importa calidades únicas para la educación sobrenatural de los hijos de Dios. El mismo Dios, que la eligió **ab aeterno**, le dio el cuerpo y el alma aptos para esta misión.

Calidades naturales y calidades sobrenaturales, con todo un cúmulo de dones para cumplir su misión al modo divino.

El Espíritu Santo, cuya riqueza infinita desbordó sobre Ella, colmándola en la hora de la Anunciación, fue coactor con Ella en todo el misterio de la Encarnación.

Con Él formó a Cristo y "aprendió" a formarlo en todos los hombres como realización de su vocación personal.

Toda su perfección está volcada, de un modo u otro, al cumplimiento de su vocación de formadora. Su instinto materno es purísima creación divina, que no sólo le hizo penetrar los secretos de Cristo, sino también todos los nuestros. La ley de la afinidad espiritual crea una clara sintonía entre Ella y nosotros, entre su espíritu y el nuestro.

Hay además en Ella, una urdimbre de dones celestiales en orden a su misión. Vive cara a cara con Dios, en el arcano de Dios. Conoce el pasado, el presente, el futuro. Conoce el Plan concreto de Dios sobre cada alma. Y conoce también la historia de cada uno con sus miserias y con sus grandezas. Conoce la vocación personal de cada hijo de Dios.

Además su conocer provoca su actuar. Ella ama apasionadamente a Cristo. Su gloria de Madre es formarlo en cada uno, es hacerlo crecer,

reflejar su Rostro, su alma, sus gestos en cada bautizado. Ella conoce lo que es la santidad. Y sabe qué significa un santo en el cielo y en la tierra.

Por infusión de Dios Ella sabe lo que es la lucha espiritual y el asedio de la tentación y del pecado.

Ningún santo, ni todos los santos juntos, han experimentado el fuego apostólico de María, por el cual Ella estaría dispuesta a soportar todos los Calvarios con tal de ver a Cristo crecido en las almas.

Además, en toda tarea educadora le es indispensable a la madre el despojo de sí misma. Cualquier forma de egoísmo detiene o traba el proceso educador.

San Pablo, aunque en otro orden, habló del auto-despojo de Cristo. Lo suyo lo hizo de todos.

¿Pueden las madres guardar algo para sí a expensas de sus hijos? Evidentemente no. María Santísima no forma para Ella: forma las almas para Dios y se empeña en dar lo suyo, comenzando por el don de su propio Hijo.

3º) María Santísima actúa por sus ruegos y por su acción.

La oración es la omnipotencia del hombre. Lo es también de María Santísima. Su estilo de oración y el poder de sus ruegos están patentes en las bodas de Caná. Le basta un ruego con tres palabras, ruego confiado, seguro.

Conoce su poder sobre el Corazón del Hijo, a cuyas puertas llama. Ella es la Madre a la que el Hijo no puede decir que no.

En Caná aparecen claros los matices del amor personal. El amor de Cristo es fuerte, superior a la emotividad, condicionado al deber. El de María es tierno, solícito, minucioso, maternal.

La expresión "omnipotencia suplicante" es genial. Caná es la prueba.

Por inducción podemos llegar a este convencimiento: ¡Qué poder tendrán los ruegos de María cuando Ella pida al Padre la formación de Cristo en un alma, sabiendo cuánto ama el Padre al Hijo, cuánto anhela el Hijo ser Vida del alma, y cuánto suspira el Espíritu Santo por lograr un perfecto hijo de Dios.

Pero, además de su oración y de sus ejemplos, cabe una acción personal, una especial Presencia de María junto a nosotros.

Nos permitiremos exponer algunas razones, cuyo valor a nuestro juicio no es pequeño.

Su plenitud de gracia es una plenitud ordenada al obrar. Esta plenitud llega al misterio formal y estricto no sólo por la parte de Dios, sino porque Ella "colinda con la Divinidad" (Santo Tomás) y pertenece al orden hipostático.

Esta plenitud de Gracia le fue dada en vistas a su misión, a su vocación de Madre y Formadora.

Se da también con Ella "un arcano poder" — *arcana quaedam eius actio* — (León XIII) que, sin violentar el orden de las cosas, llega a todos en una extensión de Sí misma.

Glorificada en cuerpo y alma, desborda las leyes físicas, que rigen la condición del hombre mortal. El paradigma de María es Cristo resucitado.

Por otra parte, Cristo actúa en cada sacramento no sólo por su virtud divina, sino por contacto físico de su Humanidad. No se multiplica el cuerpo de Cristo; se multiplican los lugares de su Presencia en los que se hace presente su virtud multiforme.

María Santísima posee la misma humanidad que Jesús, y la gracia de su Maternidad es superior a la gracia de los sacramentos.

El orden cósmico nos ofrece un ejemplo. Entre la tierra y el sol hay una distancia sideral. Sin embargo, físicamente, un mismo y único sol cubre toda la tierra. Se da un contacto físico y sensible con el sol a través de su luz y de su calor.

Nos preguntamos: ¿no excede María el orden sideral, no dispone Ella de una virtud superior a todo el cosmos, como para entrar en contacto personal con cada uno de sus hijos?

Creemos que se da una Presencia especial de María en el alma. Que esta Presencia lleva al alma a experimentar espiritualmente la gracia que Ella posee, a entrar en el santuario interior de su espíritu. Mucho más allá del lenguaje tropológico, Ella se convierte en alma de nuestras almas. Podríamos hablar de intususcepción.

De este modo la acción formadora de María Santísima sobre un alma es muy similar a la acción secreta del Espíritu Santo. Es un toque, una luz, una inspiración, una palabra interior, un hálito.

No está María en el alma como la inhabita la Santísima Trinidad, embebiéndola en su vida — "contacto de la substancia de Dios a la substancia del alma" (S. Juan de la Cruz) —; María se sitúa junto al alma, y como absorbiéndola en la suya, la introduce en una íntima comunión con Ella. Como por ósmosis espiritual hace al alma partícipe de su vida, de la vida en Dios a través de Cristo. Transfiere al alma la riqueza de sus virtudes.

Las madres forman con su presencia. María no es extraña a este hecho. Ella no habla, pero se hace presente en el interior del hombre y, con sólo hacer sentir su Presencia, crea una atmósfera de luz, de paz, de pureza. Algo de cielo. De este contacto el alma sale nueva.

IV. DEJARSE FORMAR

Como Madre de todos los redimidos, María cumple su misión educadora con fidelidad absoluta. Pero el alma debe poner su parte, su colaboración.

Una de las características más admirables de María es su disponibilidad absoluta al querer misterioso de Dios. Su **fiat** es su definición: la mujer que siempre dijo sí, y lo sostuvo heroicamente hasta el final.

Ella quiere transfundir su fidelidad y las calidades de esta fidelidad a todos los hombres. Por desgracia son pocos los que aceptan ser formados por Ella. Pero cuando un alma acepta y se pone en manos de María, se cumplirá en ella la afirmación de San Pío X: "María Santísima es el camino más corto, más rápido, más seguro para ser santo".

Quisiera señalar un último aspecto, referido éste a las almas consagradas: Sacerdotes, Seminaristas, Religiosos.

Después de Cristo, nadie como Ella vivió su consagración total. Conoce esta elección porque fue elegida.

Quien ha recibido una vocación más alta recibe las gracias que esta vocación exige, pero al mismo tiempo esa vocación más alta exige del poseedor disposiciones más profundas y entrega más total para una respuesta acorde con el don de Dios. El **Fiat** de María Santísima y todo lo que entraña ese **Fiat** es el sello que hace de Ella la mujer consagrada de un modo eminente, único. Hasta la última molécula de su ser se ha dado a Dios y le está consagrada para siempre.

En cada vocación especial está misteriosamente comprometida la gloria de Dios. Por lo mismo está comprometida en grado sumo la Madre de Dios.

¿Qué no hará en su silencioso y callado modo de actuar, cuando un Sacerdote, o un llamado al Sacerdocio, un Religioso o Religiosa, o un llamado a la vida religiosa, se entrega filialmente a esta Madre, dispuesto a secundar su acción de formadora?

Es indudable que María Santísima vive con intensidad mayor su misión de formar cuando el formando es un Sacerdote o un candidato al Sacerdocio.

La imagen de Cristo Sacerdote y su Misterio sacerdotal es la imagen más profunda en la Cristivisión de María. Su visión de Cristo Sacerdote supera en mucho a la que ofrece la Carta a los Hebreos.

Por lo mismo nada más dulce, nada más grato, pero al mismo tiempo nada más apremiante para Ella que volcar todo su poder, su gracia, y su acción en esta nueva replasmación de Cristo Sacerdote. Sólo pide entrega.

ADOLFO TORTOLO
Arzobispo de Paraná

LA REINTERPRETACIÓN DE LA REVELACIÓN DIVINA

La pregunta que acá se propone debe ser clara, como clara ha de ser su respuesta. He aquí la pregunta: ¿es admisible una reinterpretación del dato de la Fe para quien quiere tener la verdadera Fe, la Fe que salva? La respuesta la daré al final.

Clima histórico de un proceso teológico

Es necesario partir de una premisa. Han ocurrido *tres fenómenos*, que de manera diversa pueden ayudarnos a comprender de dónde proviene el intento de “reinterpretación de la Fe”.

El primer fenómeno, que tuvo más de un defensor en América Latina, fue el del *maritainismo*. Insisto en distinguir plenamente a Maritain, hombre genial y cristiano honesto, de los *maritainianos*. Ahora bien, el *maritainismo* ha abierto el camino a la tendencia de poner al hombre en el centro del universo. Sólo Dios está en el centro de todo.

El segundo fenómeno es un *complejo de culpa*, según el cual la Iglesia sería culpable de todas las desgracias, mientras que todos los bribones habrían sido en cambio personas de bien. San Agustín, Santo Tomás, son culpables. Los grandes reformadores, San Pedro Damiano, Hildebrando... son todos culpables. La reforma post-tridentina, una imperdonable torpeza. Los complejos avergüenzan a quien los tiene, porque son formas irracionales de constricciones internas debidas a falsas causas.

El tercero es el *simiesco* fenómeno de la *imitación*. Se imita a cualquiera, con tal que esté “fuera de la Iglesia”. Hace unos años, hacia el fin del Concilio Vaticano, escuché ocasionalmente a algu-

nos que discutían animadamente si no habría llegado el momento de propiciar la canonización de Lutero. Un personaje ilustre, en un recentísimo libro, coloca en el mismo plano a Santo Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam, Melancton. ¿Por qué no al diablo en persona? —pensé para mis adentros. La imitación mira sobre todo hacia el campo protestante. Está bien que nos llenen de admiración las virtudes de nuestros hermanos separados, pero la verdad es mucho más importante que ellos. El campo de la moderna teología protestante está dominado por dos figuras diversas, pero notables: Barth y Bultmann. Este último es citado hoy, incluso entre los católicos, más que Santo Tomás. Hizo una gran hoguera con las verdades reveladas —considerándolas como mitos— y redujo todo a casi nada. La “reinterpretación” debe a este hombre la mayor parte de sus “proezas”.

Las dos vías de “reinterpretación”

Vayamos ahora al argumento en sí mismo: antes de discurrir sobre él, es necesario definirlo. Era menester considerar primero la partida de nacimiento, no del todo legítima.

Hay diversos modos de llevar a cabo la famosa “reinterpretación”. Es preciso distinguirlos con honestidad.

“A lo largo del camino de tu vida, primero como Obispo Auxiliar, después como Arzobispo de Génova y finalmente como miembro del Colegio Cardenalicio, te has hecho merecedor del honor y la recompensa de la Iglesia y del pueblo cristiano por tu constante dedicación al bien de la religión, por tu agudísima inteligencia, por tu profunda ciencia teológica y filosófica y por la publicación de valiosos libros. Actualmente aquellos conocimientos en las diversas ramas del saber prometen firmes esperanzas para cosas mayores y más útiles al servicio de la iglesia... Cumpliendo perfectamente con tu misión de dirigente y pastor, pide la luz y el auxilio de la Suprema Sabiduría a fin de que te llene de fortaleza en tu misión de enseñar y luchar en favor de la causa santísima de la Fe Católica”. Esto escribía Su Santidad Pablo VI, el 11 de abril de 1969 a Su Eminencia Reverendísima Monseñor Dr. GIUSEPPE SIRI, Cardenal Arzobispo de Génova, al cumplir el XXV aniversario de su Ordenación Episcopal.

Pensamos que la palabra del Santo Padre es el juicio más alto y más exacto para describir la personalidad del ilustre Cardenal italiano, figura eminente del Episcopado contemporáneo, y que honra a MIKAEL con esta colaboración suya que acabamos de recibir.

—El primer modo querría ir más a fondo, teniendo en cuenta los datos del pensamiento moderno. Parecería un modo sincero y honesto, pero no lo es.

Nadie niega que en la especulación teológica, se podrá y se deberá ir a fondo, y esto hasta que llegue el momento de la escatología. Será ello posible y ortodoxo, ya porque la Palabra de Dios está impregnada de eternidad, ya porque no faltan medios honestos para seguir profundizando: una especulación siempre atenta a las fuentes autorizadas por la Revelación misma y permanentemente garantizadas por el Magisterio de la Iglesia. Hay lugar para todos los ingenios, hay campo para todos los entusiasmos, con tal que estén sujetos al debido control.

Si no es, por tanto, el “ir a fondo” lo que pueda impresionarnos, la cuestión se vuelve espinosa cuando se trata de los “medios” para “ir a fondo”.

¿Cuáles son estos medios? El pensamiento moderno. ¿Pero acaso éste es una fuente teológica o, al menos, susceptible de ser “bautizado”, para llegar a serlo?

El pensamiento laico moderno se orienta en tres grandes direcciones.

● El “existencialismo”. Éste ha nacido sin metafísica y ello bastaría para ponerlo fuera de combate. La metafísica le ha sido sobreagregada por un discípulo del fundador, tomando la idea de un discutido teólogo del siglo XVI. Fue un intento frustrado. Pero, a pesar de ello, tuvo fortuna en el plano sentimental, hamaándose en la filosofía de la angustia que —según su parecer— es el verdadero “momento” de la existencia. Con esto manifiesta su verdadero rostro, perfectamente incongruente con la orientación cristiana.

● La segunda dirección es *Hegel*. Sabido es que en éste no se salva la “trascendencia”. De la filosofía hegeliana hoy perduran dos cosas que sostienen su prestigio en el areópago intelectual: el relativismo (condenado por la Encíclica “Pascendi”, así como por el Decreto “Lamentabili”) y el método hegeliano que consiste en crear la verdad a su propio arbitrio. No es preciso decir más. Esos señores, reducidos a casi nada, se derrumban.

● En tercer lugar, y con un carácter extremadamente invasor, está *Freud*. Su filosofía es cosa muerta, pero su método de buscar

en el fondo de todos los basurales, está más vivo que nunca, aunque mezclado con salsas de muy diversa procedencia.

Nos dirán que aún hay otros, pero éstos de algún modo entran en el surco de los precedentes. Hay aspiraciones literarias, revelaciones de diarios, de autobiografías, de escritores agrandados por la intuición comercial de los editores. Hace cinco años pareció que el mundo se había despertado discípulo de Marcuse; hoy Marcuse está entrando en el olvido como alguno de sus maestros de Frankfurt. Pero preguntémosnos francamente: ¿el mundo moderno piensa, o no será más bien que se ha dejado arrastrar por la espiral del bienestar material y por los espejismos de la técnica?

Todo puede ser útil para penetrar mejor la palabra de Dios; no olvidemos, empero, que primero hay que separarlo decididamente del mal. Dejemos a los perros que busquen su alimento entre la basura.

No será lo poco que encuentren, y encima entremezclado con el error, lo que permitirá penetrar seriamente “más a fondo” en la verdad revelada.

Es cierto que el pensamiento moderno puede ser tenido en cuenta, ya que se debe obrar apostólicamente respecto a sus seguidores, ellos mismos necesitados de la divina salvación, pero de ningún modo justifica una reinterpretación del dogma.

Es demasiado equívoco.

Está demasiado impregnado de relativismo destructor.

Se resiente demasiado de la influencia materialista.

Temo que quien defiende una tal interpretación tenga en el ánimo algo bien distinto, y vaya mucho más lejos en el camino del error.

—Vayamos a un segundo modo con el que se pretende hacer la “reinterpretación” del Dogma. Puede, con suficiente aproximación, resumirse así: independencia del pasado, de la interpretación tradicional; el único punto de referencia verdadero y definitivo, es el que hoy (no ayer o mañana) resulta aceptable para una mentalidad moderna y responde a los postulados de esa mentalidad.

Ni la Palabra de Dios, ni el magisterio auténtico de la misma, son para esta corriente, criterio de “reinterpretación”. El único criterio que acepta es la pura adecuación a una mudable situación

histórica. Es puro relativismo; ha caducado la función de la verdad eterna.

Bien sabemos que todos los perpetradores de la reinterpretación quieren aportar su propio toque personal, pero de uno u otro modo desembocan en la posición que sumariamente hemos descripto. En esta audaz e impía "reinterpretación" se ve clara la mano de aquellos que, por seguir a Bultmann, han eliminado las verdades embarazosas, calificándolas de "mitos".

Se podría decir: al menos aquí no estamos entre equívocos, estamos frente a una negación clara, inaceptable para la conciencia cristiana. Es verdad.

Pero el error tiene con frecuencia un extraño pudor.

Es difícil que el sistema de la "reinterpretación" acatólica de la Palabra de Dios se presente completo, lógico. Y aquí está el peligro, porque algunas sombras astutas, algunos calculados silencios, muchos apresurados cambios de frente, pueden inducir a error a quienes no están suficientemente informados acerca del tema.

Primacía de lo absoluto y legitimidad de una "traducción" pastoral

He presentado dos formas de "reinterpretación". Dentro de la enorme verbosidad teológica que caracteriza a nuestra época, es posible que otras hayan despuntado o estén por despuntar. Pero creemos que un apretado análisis lógico pueda reducirlas a uno de los dos tipos descriptos. De hecho, la gran alternativa es y será: *o absoluto, o relativo*. Quien quiera eludir el primer término, caerá en el relativismo del segundo. Y en el relativismo ya no hay ni Cristianismo, ni Iglesia, ni Fe, ni Salvación, ni nada de nada. Es sabido que en el relativismo desaparece toda regla moral, porque cada uno puede crearse la Ley por su cuenta.

La "reinterpretación" conduce a la "destrucción". Y esto es lo que interesa.

Quisiera agregar que sería un error deshonesto incluir en la monstruosidad de la "reinterpretación" del Dogma, la honesta tentativa de "traducirlo" en términos comprensibles y adaptados al pueblo y a sus diversos niveles culturales. Traducción honesta y escrupulosa, no es en modo alguno "reinterpretación".

Sabemos que las "traducciones" son difíciles, porque a menudo no se resuelven con la versión material de las palabras, sino que se debe tener en cuenta no sólo el paso de lengua a lengua, sino de un genio literario a otro genio literario. Se trata de una cuestión de fidelidad literaria, que no debe afectar la identidad de la substancia teológica.

GIUSEPPE Cardenal SIRI

Arzobispo de Génova

Génova, 10 de agosto de 1973.

Traducción del italiano del P. ALBERTO EZCURRA

Profesor de Teología

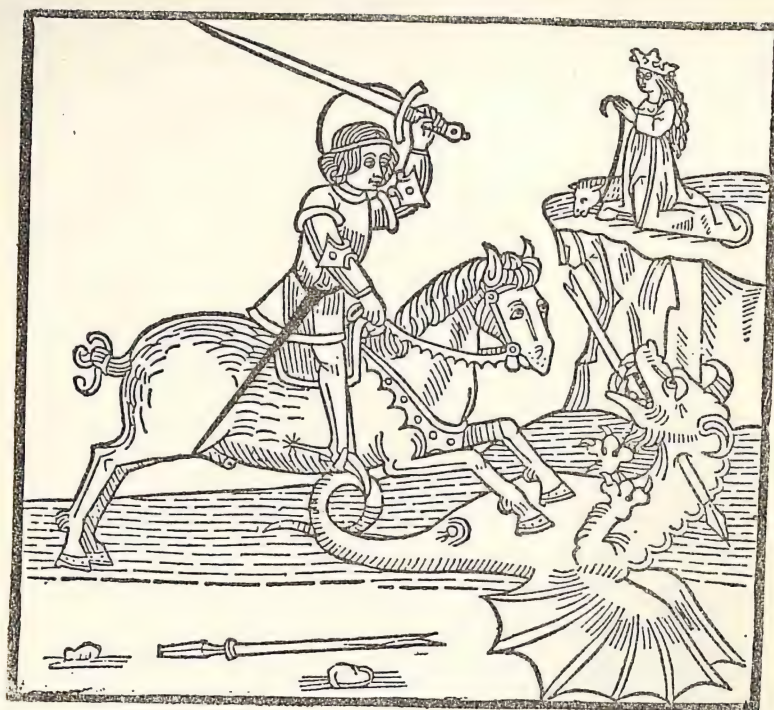
EL ESPIRITU DE CONTESTACION EN LA HORA ACTUAL

"El primer punto se refiere al espíritu de contestación, que hoy se ha puesto de moda y que todos aquellos que en el campo eclesial pretenden ser modernos, populares y personales, se arrojan a menudo con irresponsable desenvoltura. En sí, la contestación querría dirigirse a individuar y a corregir defectos merecedores de represión, y por tanto mirar a una conversión, a una reforma, a un aumento de buena voluntad; y nosotros no exorcizaremos una positiva contestación, si permanece tal.

"Pero, ¡ay!, la contestación se ha convertido en una forma de autolesionismo, muy a menudo privado de sabiduría y de amor; se ha hecho un hábito fácil que vela la mirada sobre los propios defectos y la abre en cambio sobre los de los otros; ella habitúa a un juicio, a menudo temerario, sobre los fallos de la Iglesia, y tolera, hasta la simpatía y la connivencia, los de los adversarios de la Iglesia, de los que niegan el nombre de Dios, de los subversores del orden social; se declara radicalmente por las reformas más audaces y peligrosas, y sustrae después la propia adhesión, humilde y filial, al esfuerzo renovador que el catolicismo intenta establecer en todos los sectores de la vida y de la actividad humana. Brota de tal espíritu negativo un fácil instinto a la propia distinción de la comunidad, a la preferencia egoísta del propio grupo, a la repulsa de la solidaridad con las grandes causas del apostolado por el reino de Dios; habla de liberación y navega, aunque sin quererlo, amargada y sin gozo, hacia "un libre examen", es decir, hacia una afirmación subjetiva, que no está ciertamente conforme con el espíritu de la caridad".

De Su Santidad Pablo VI

en la Catequesis del 29 de agosto de 1973



Tú aplastaste la cabeza del Leviatán
y le diste en pasto a las fieras del desierto

(Salmo 74, 14)

Aquel día castigará Yahveh
con su espada dura, grande, fuerte,
a Leviatán, serpiente huidiza,
a Leviatán, serpiente tortuosa,
y matará al dragón que hay en el mar

(Isaías 27,1)

EL PROFETA DEL LEVIATÁN

1. LA VIDA DE TOMAS HOBBS

En 1588 Tomás Hobbes padre era vicario de Westport, pequeña iglesia contigua a Malmesbury en la cercanía de la parroquia de Charlton. Los conocimientos teológicos del vicario eran modestos; apenas si alcanzaban para leer las plegarias y enterrar con cierta dignidad a sus muertos. Su fuerte eran los juegos de cartas, y los sábados pasaba la noche en compañía de algunos parroquianos mal afamados, para dormirse los domingos mientras musitaba sus oraciones obligatorias.

"El Cuervo"

Inglaterra vivía los años gloriosos de la reina Isabel, bajo la amenaza de la Armada de Felipe II de España. La esposa del vicario Hobbes, próxima a dar a luz, oyó hablar del desembarco español como de un hecho acaecido, y del susto se adelantó en su maternidad. Nuestro Tomás Hobbes nació así, el 5 de abril de 1588, en un parto prematuro provocado por el pánico.

Tres años más tarde el vicario de Westport desapareció para siempre de su hogar a raíz de una disputa sostenida con un parroquiano. La madre y sus tres niños fueron recogidos en Malmesbury por Francisco Hobbes, hermano mayor del irresponsable.

Tomás aprendió sus primeras letras en la escuela parroquial de Westport antes de desaparecer su padre. Continuó sus estudios primarios en Malmesbury y luego inició un curso preparatorio con un profesor particular llamado Lartimer.

Lartimer conocía bien sus latines y sabía transmitir su ciencia con entusiasmo. Hobbes recordará más tarde que a los catorce años

y por instigación de Lartimer, había vertido en yámbicos latinos toda la "Medea" de Eurípides. Hazaña gramatical melancólica pero reveladora de su formación paciente y minuciosa.

Gemelo del terror y amante de las elegías latinas, manifestó en su juventud tanta tristeza en sus ojos negros y bajo sus oscuros cabellos, que recibió de sus compañeros el nombre agorero de "El cuervo".

Estudios en "Magdalen Hall"

Francisco Hobbes, aconsejado por Lartimer, lo envió a "Magdalen Hall" en Oxford. Las fechas son inciertas; parece haber entrado como residente en 1603, pero no fue admitido en el "Bachelor Arts" hasta 1608.

Magdalen Hall estaba, en esa época, bajo la influencia puritana. Hobbes no se sintió atraído ni rechazado por la religión de sus maestros. Toda su vida fue impermeable al entusiasmo religioso y su cabeza sólo aceptaba los encantos de la lógica. Ya maduro, criticará con aspereza la enseñanza recibida en el colegio, pero limitándose a destacar la ausencia de formación científica.

Por recomendación del Principal de "Magdalen Hall" conoció a William Cavendish, primer conde de Devonshire y entró a su servicio en calidad de preceptor del hijo mayor. En 1610 acompañó a su discípulo en un viaje de estudios por el continente. Recorrieron Francia e Italia. La estadía en París coincidió con el asesinato de Enrique IV por Ravaillac. En la misma ciudad, Hobbes aprendió que la escolástica había sido "definitivamente sepultada" por los partidarios de la ciencia nueva.

El joven Cavendish fue para Hobbes un verdadero amigo y los dieciocho años que vivió a su lado fueron, según su propia expresión, los más felices de su vida. En la mansión del Conde tuvo todo lo necesario para continuar sus estudios y retomar sus abandonados latines. A los ochenta y cuatro años, cuando escriba su autobiografía, lo hará en pulidos versos latinos y según el modelo clásico aprendido con Lartimer.

En 1628 murió prematuramente el joven Lord Cavendish, segundo Conde de Devonshire y su compañero de viajes. Hobbes abandonó la familia del Conde y por un tiempo aceptó el puesto de preceptor viajero del hijo mayor de Sir Gervase Clifton. Referencias provenien-

tes del preboste de Eton advertían favorablemente sobre las condiciones intelectuales del nuevo pupilo de Hobbes.

Su retorno al continente le dio oportunidad de comparar la situación política de Inglaterra con lo ocurrido en Francia. Richelieu edificaba el *nuevo estado francés* y lo hacía sobre principios de una lógica férrea muy a gusto del futuro autor del Leviatán. En Italia observó el régimen imperante en Venecia, considerado uno de los más firmes en la época. Sir Leslie Stephen, en su clásica biografía de Hobbes, no da mucha importancia a la capacidad examinadora de éste. Su método es más deductivo, y debe muy poco a la observación de los acontecimientos y a la experiencia personal.

Hobbes descubrió la *geometría* en este segundo viaje por Europa y fue para él una suerte de revelación. En verdad, descubrir a Euclides a los cuarenta años de edad no habla mucho en favor de la enseñanza del "Magdalen Hall", pero informa sobre el rumbo seguido por la inteligencia de Hobbes estimulada por esta pasión otoñal.

Nace un filósofo de la profanidad y del racionalismo

El siglo XVII puso de moda la *genialidad*, fue el siglo de Descartes y de Espinoza. Hobbes, sin igualar estas figuras del pensamiento moderno, tuvo el atisbo de que la genialidad consiste en abandonar las pisadas sendas de la tradición escolástica y, sobre la base firme de principios bien asentados, *construir deductivamente* un edificio conceptual propio. Euclides le dio la idea del método; su teoría de la sensación lo proveerá de un sólido punto de partida.

El "encuentro" inicial de una reflexión de este tipo suele ser modesto; Hobbes advirtió en el movimiento un seguro criterio para distinguir una cosa de otra. Si todo permaneciera inmóvil o se moviese de la misma manera, las cosas no se distinguirían y por ende no habría sensación, ni ciencia.

Una verdad tan clara y distinta como el *cogito cartesiano*, tomarla como fundamento, y extraer *deductivamente* todas las consecuencias posibles, era la obra misma del genio tal como la época lo entendió.

Ya descubierto su camino, Hobbes inició las reflexiones para crear una *nueva* filosofía. La decepción filosófica sufrida en Oxford lo había llevado a ocuparse de literatura y de historia, ahora volvía a sus primeros gustos especulativos pero con el aliciente de hallar su propia verdad.

Vuelto a Inglaterra luego de los dieciocho meses de su segundo viaje al Continente, recibió de la Condesa de Devonshire la propuesta de atender a la educación de su hijo mayor, futuro tercer conde de la familia Cavendish. Era emprender el camino de retorno a Europa, y hallar en Francia todas las amistades científicas recientemente abandonadas. Este tercer viaje es intelectualmente mejor aprovechado que los dos anteriores. Conoce a Galileo en Florencia, y le expone su idea de la realidad: *todo es movimiento y cada una de las ciencias estudia un modo diverso de moción*. El sabio italiano apoya este punto de vista y Hobbes, seguro de estar en un rumbo cierto, vuelve a Francia. En París conversa frecuentemente con Martín Mersenne, el fraile amigo de Descartes, y en su concurrida celda conoce los espíritus más esclarecidos de Francia. Hablar con Mersenne, cambiar impresiones con sus amigos, es colocarse de golpe en el nivel más alto de la inteligencia europea, y al mismo tiempo sacar una suerte de diploma honorario para poder hablar con autoridad en cualquier otro sitio.

Su biógrafo Stephen señala la dificultad de aceptar como hombre de ciencia a quien conoció a Euclides cumplidos los cuarenta años, pero explica la aparente contradicción por el incipiente desarrollo de las ciencias físicas. Una buena inteligencia podía, en poco tiempo, alcanzar un excelente grado de información. La filosofía más a la moda se imponía como una *construcción original* a partir de principios evidentes. Como su labor era más *deductiva* que histórica, no hacía falta examinar todos los antecedentes de un problema para intentar una solución, incluso más, eso parecía una tarea obvia, toda vez que se pretendía partir de fojas uno.

Cuando volvió a Inglaterra, en 1637, estaba en plena posesión de sus facultades, y comenzó la composición de sus obras filosóficas. En esa época conoció a Lord Falkland y asistió a sus famosas reuniones en la casa de Tow, cerca de Oxford. A ellas concurrían casi todas las celebridades del mundo universitario, y Hobbes tuvo la oportunidad de frecuentar los ingleses más ilustres de su tiempo.

Una modesta leyenda negra pesa sobre la personalidad de Hobbes. Se lo ha presentado en ejercicio de un carácter atrabiliario y cínico, pero su mala fama, como observa su biógrafo, es obra de sus libros y no de su conducta. Su temperamento melancólico no ocultaba la veta humorística de un ingenio muy agudo, y el testimonio de sus amigos concuerda en presentarnos un hombre mucho menos sombrío del que hace sospechar su filosofía.

Con su amigo y admirador Falkland ofrecía un curioso contraste. Mientras Falkland veía con claridad el pro y el contra de sus propias opiniones, era muy capaz de jugarse la vida por lo que apenas admitía como probable. Hobbes casi no conocía la duda, pero fue siempre incapaz de arriesgar el pellejo por sus ideas.

En la política...

No había de tardar en poner en evidencia este otro aspecto de su carácter. En 1637 comienza en Inglaterra la lucha entre Carlos I y el Parlamento. A partir de 1640 la controversia está en pleno apogeo y los partidarios de uno y otro término de la disyuntiva política, comienzan a pasar al terreno de los hechos.

Hobbes era monárquico y armado de una lógica inexorable y de su ciega confianza en la razón, inició la exposición de su doctrina política con la ilusión de arrojar luz sobre la contienda y llevar a los espíritus turbados la fría seguridad de sus argumentos.

El plan de la obra era vasto y exigía para su completa realización un largo lapso. La realidad no podía aguantar tanto y el ambiente saturado de polémica exigía soluciones rápidas y acordes con las necesidades del momento. Hobbes aceptó la imposición de la hora y escribió un breve tratado en dos secciones. Omitió los primeros principios y se lanzó audazmente sobre las conclusiones más urgentes. Leído y comentado por muchos, tuvo alguna influencia sobre los acontecimientos posteriores.

Hasta dónde esa influencia trajo un peligro real para la vida de Hobbes, es difícil decirlo. Triunfante el punto de visto opuesto al suyo, éste no esperó que sus adversarios recordaran su intervención en el pleito y se alejó de Inglaterra a toda marcha. Once largos años duraría su exilio en el reino de Francia.

Hobbes había sostenido, en contra del Parlamento, que la soberanía es una e indivisible. Al soberano le corresponde el derecho de paz y de guerra, como asimismo imponer contribuciones exigidas por la seguridad del Reino. El rey Carlos I detentaba la soberanía de Inglaterra, luego tenía derecho a acuñar monedas y cobrar las tasaciones fiscales correspondientes. Algo parecido había sostenido en su oportunidad el Obispo Manwaring y el Parlamento creyó oportuno hacerlo encerrar en la Torre de Londres.

... y en el exilio

Los defensores de la libertad de expresión generalmente la limitan al pensamiento propio. Hobbes conocía el caso de su ilustre predecesor y no se hacía ilusiones respecto a la liberalidad de los liberales. Para evitar que Inglaterra *pecara contra la filosofía* puso el Canal de la Mancha de por medio. En Francia respiró tranquilo y volvió a hallar el clima de las viejas conversaciones con Fray Martín Merseenne.

Tres años antes de su llegada a París, Renato Descartes había publicado su "*Discurso del Método*" y en esa época preparaba la publicación de sus "*Meditaciones*". Hobbes halló en la capital francesa un ambiente propicio a la labor intelectual y se dio con ardor al estudio de la filosofía.

Uno de sus primeros trabajos fueron sus objeciones críticas al sistema cartesiano. Merseenne las hizo conocer al autor de las "*Meditaciones*", pero éste no las recibió con su habitual serenidad. Hobbes hizo diligencias para entrar en conversación con el filósofo francés, pero Descartes se negó a establecer relaciones con el autor de críticas tan ásperas.

Pese a los esfuerzos de Merseenne no se produjo la corriente de simpatía esperada por el inquieto fraile. Este advirtió una de esas insuperables repugnancias espirituales y con sagaz discreción no insistió en auspicar el encuentro. En sus "Objeciones recogidas de la boca de diversos teólogos y filósofos" presenta nuevamente a Descartes la crítica de Hobbes a sus "*Meditaciones*", pero sin nombrarlo. Descartes respondió con amabilidad y no encontró en ellas graves pecados contra la filosofía. Más tarde admitirá la competencia de Hobbes en el terreno de la política, pero seguirá considerándolo un mal metafísico y un pobre matemático.

Hobbes confesó siempre un gran respeto por Descartes, aunque reconocía que su cabeza no estaba hecha para la filosofía. Según él debía confinarse al dominio de la geometría, su ámbito natural, y nunca le perdonó haber escrito, contra su conciencia, un tratado sobre la "Transubstanciación" con el solo propósito de quedar bien con los jesuitas.

Hobbes tenía su pensamiento puesto en la guerra civil desatada en Inglaterra y aunque momentáneamente dedicaba parte de su tiempo al estudio de las matemáticas, en 1642 publicó en latín su libro "*De Cive*", donde renovaba los temas tratados en su trabajo anterior.

Poco más o menos por esa época comenzó a redactar "*El Leviatán*" en su lengua nativa. Lo escribió con sumo cuidado y se tomó varios años en terminarlo. Durante ese tiempo llevó una vida de penurias económicas soportadas con estoica entereza.

Su amistad con Marsenne le valió conocer a Gassendi, "*the sweetest natured man in the world*", según su amistosa expresión. La buena naturaleza de Gassendi dulcificó en parte su ostracismo y el escaso brillo de su situación financiera. La guerra civil arreciaba en Inglaterra y pronto comenzaron a llegar a Francia los vencidos del partido monárquico. La corte, administrada mezquinamente por Mazarino, no fue muy generosa con los príncipes de la corona inglesa.

Hobbes fue designado profesor de matemáticas del Príncipe de Gales. Posición brillante por el título pero mal retribuida. Las relaciones con el futuro Carlos II no fueron más allá de los cursos programados y de algunas sugerencias sobre las ciencias que el Príncipe halló de su gusto. Se ha querido ver en el cinismo político de Carlos II la influencia del autor del Leviatán. Hobbes se ha pronunciado con toda claridad sobre la extensión de esa pretendida influencia: el príncipe era muy niño —dijo en cierta oportunidad— para recibir las enseñanzas de su filosofía.

El retorno

El "*Leviathan*" fue publicado en Londres en 1651 y su consecuencia más inmediata fue permitir el retorno de Hobbes a Inglaterra. Este hecho dio lugar a muchas apreciaciones enconosas. ¿Era su libro una apología descarada del gobierno de Cromwell? ¿O una pura coincidencia entre un hecho político y las ideas sostenidas por Hobbes desde hacía mucho tiempo?

La situación política de Inglaterra había cambiado y con ella el detentor de la soberanía. La apología del poder absoluto, tan poco a tono con las pretensiones parlamentarias de la década anterior, hallaban ahora, en la persona del Protector, una nueva encarnación de su principio.

Conviene recordar, en descargo de Hobbes, que el libro fue publicado en 1651 y recién en 1653 Cromwell asumió la dictadura con el título de Protector. Era muy difícil —sugiere Stephen— que en 1650 alguien supiera con seguridad la futura importancia de Oliverio Cromwell.

Contra la insidiosa aproximación de Hobbes a Cromwell se impone el hecho de su reincorporación a la familia del Conde de Devonshire, con la cual convivirá hasta el fin de su larga existencia.

Su vida retomó en Londres el ritmo estudioso de París. Como en Francia, frecuentó las figuras más notables de la inteligencia y como era algo poeta en sus horas de nostalgia, tuvo amistad con Waller, Cowley y Davenant. Sus relaciones con Milton fueron poco cordiales; no podía soportar al profeta del "*Paraíso Perdido*".

Entre los hombres de ciencia trató mucho a Harvey. El autor de la famosa teoría sobre la circulación de la sangre debió haberlo estimado bastante, pues algunos años más tarde lo recordó gratamente en su testamento dejándole diez libras esterlinas como regalo.

Había pasado generosamente los sesenta años cuando publicó en latín su libro "*De Corpore*" donde asentaba los principios filosóficos omitidos en sus obras anteriores. Era la base y el fundamento de todo el sistema, por esa razón conviene leerlo en primer lugar, si se quiere comprender con orden la filosofía de Hobbes.

El libro, escrito en 1655, desató una larga controversia científica con Wallis que ocupó los últimos quince años de su vida. Croom Robertson, en su biografía sobre Hobbes, trae una información completa sobre el hecho. Las opiniones asentadas por uno y otro protagonista sólo pueden tener un interés histórico. Científicamente hablando los disparates formulados por Hobbes pertenecen al dominio de la teratología o del humor, según el ánimo del lector.

Había cumplido los noventa años cuando escribió su "*Decameron Physiologicum*" con el loable propósito de asentar un golpe definitivo a sus adversarios. Impresiona la vitalidad del anciano Hobbes, tan seguro y rotundo en sus afirmaciones como en sus mejores años. Las ideas sostenidas en la obra no tenían valor, y de algún modo probaban la opinión de Descartes en lo referente a la ignorancia geométrica de Hobbes.

En 1659 estuvo presente cuando Carlos II entró en Londres. El Monarca recordó con cariño a su viejo profesor de matemáticas y lo recibió con frecuencia entre sus allegados. Amaba el genio cáustico y brillante del anciano y gustaba de su conversación. Esta actitud del rey habla en favor de un Hobbes poco aficionado al martirio, pero de ningún modo apóstata convicto de la monarquía.

La disposición más permanente de su ánimo se manifestó en sus relaciones con la religión. Sospechoso de ateísmo, hizo lo posible para salvar su integridad física de cualquier acusación formal ante los tribunales, pero en ningún momento dejó de escribir contra las pretensiones del poder espiritual.

Una vejez larga y llena de actividad intelectual. Escritos en prosa y en verso, ensayos sobre cuestiones jurídicas, una autobiografía en yámicos latinos, una traducción inglesa de los cantos IX a XII de la Odisea y la larga controversia con la universidad de Oxford, testimonian su vigor y su gusto por la vida.

En 1675 abandonó definitivamente Londres y pasó sus últimos años en Chatsworth y Hardwick. En octubre de 1679 cayó enfermo y murió el cuatro de diciembre de ese mismo año.

Fue enterrado en la Iglesia Parroquial de Hault Hucknall. Sobre su lápida escribieron esta frase latina que no revela nada: "*Vir probus et fama eruditionis domi forisque bene cognitus*".

2. EL PENSAMIENTO DE TOMAS HOBBS

El descubrimiento de los principios de Euclides a la edad de cuarenta años fue, al mismo tiempo, el encuentro de la veta más auténtica de su inteligencia. Razonador implacable, su doctrina es un sistema *severamente deducido* de unos cuantos principios tomados por evidencias primeras. Por supuesto —escribe Leslie Stephen—, como todo hombre en quien predomina la argumentación lógica, fue espléndidamente *unilateral*.

No voy a reprocharle este defecto de inteligencia. La unilateralidad es madre fecunda de muchos descubrimientos geniales. El verdadero camino del saber es calle real, abierta por el concurso mancomunado de todos los talentos. Los aventurados solitarios que buscan por propia cuenta un sendero apartado, concurren a la labor común, así sea con la noticia decepcionante de que por allí no se va a ninguna parte.

Hobbes coincide con los grandes pensadores de todos los tiempos por la coherencia sistemática con que ordena los distintos temas de su reflexión y, conforme a la mejor tradición de la inteligencia greco-latina, su filosofía natural es el fundamento de su pensamiento político.

Es frecuente la crítica que declara obsoletas una y otra reflexión. Las ciencias físicas recién se constituían y Hobbes tenía de ellas el conocimiento de un aficionado. Su Leviathan es una construcción intelectual desprovista de fundamento científico y pertenece más a un capítulo de la teratología política que a una auténtica fisiología del orden social.

Una consideración de esta naturaleza haría obvio el análisis de su pensamiento, pero *en tanto las formas teratológicas del estado se imponen con más frecuencia que las normales*, no resulta totalmente inútil indagar los presupuestos teóricos de ese Leviathan, cuya realidad está hoy mucho más cerca de producirse que en tiempos de Hobbes.

Del mecanicismo a la fisiología social

Sin lugar a dudas, las ciencias físicas tendían a una interpretación puramente mecánica del universo. Una observación más atenta a los aspectos cualitativos de la realidad desmentiría el rigor cuantitativo de su interpretación. Su idea del hombre tiene una asombrosa aptitud para ser desmontada en piezas como la de un juguete automático: un complejo maquinal de reflejos condicionados por un par de impulsos primarios. El *miedo* preside los movimientos psíquicos y coloca la piedra fundamental de la ciencia social.

Examinado el valor teórico de esta *sumaria fisiología* aparece sin esfuerzo su falsedad radical, pero si la observamos en una perspectiva operativo-técnica, no es difícil descubrir que el alma puede reducirse a una asociación mecánica de reflejos desatados por el terror. *¿No es ésta la última palabra en la técnica del dominio político?*

La contemporaneidad de Hobbes está en su idea del conocimiento: "*knowledge is power*", escribirá con todas las letras, y la función posesiva adjudicada al saber da a su *praxis política* un sabor extrañamente actual.

Pero sigamos los pasos de su razonamiento: el fenómeno universal es el movimiento. Copérnico lo ha probado definitivamente cuando descubrió el movimiento de las estrellas. Galileo piensa cada tipo de movimiento explicado por una inmutación previa. Harvey ve al cuerpo humano como un mecanismo cuyas mociones obedecen a principios comunes a toda la naturaleza: la circulación de la sangre como las revoluciones de los planetas, obedecen a leyes semejantes. Cuando lo

hayamos estudiado bien se observará el *fondo geométrico* común de la fisiología y de la astronomía.

Hobbes, como Comte un par de siglos más tarde, se pregunta si el *nuevo* método científico puede ser útil en la constitución de la ciencia civil. Anticipa el punto de partida capaz de dar nacimiento a una respuesta afirmativa: los fenómenos sociales son movimientos cuyos principios generales deben ser buscados en la *mecánica* del cuerpo humano.

Antes de tratar la consideración de una forma compleja del movimiento, conviene indagar sus modalidades más simples: la realidad está formada por átomos que se mueven en todas direcciones, se mezclan y se combinan en complejos encadenamientos para constituir la heterogénea variedad de lo visible.

El átomo no tiene ninguna propiedad especial, a no ser la aptitud para moverse en el espacio adecuándose a su naturaleza: "*give me space and movement, and I will make the world*".

La receta no puede ser más simple, y repite el aforismo de Arquímedes con su palanca, en un contexto más pretensioso. El mundo, en el pensamiento de Hobbes, está constituido por partículas corpóreas moviéndose en el espacio. *Lo que no tiene cuerpo, simplemente carece de realidad*. El universo entero es un cuerpo y por ende también lo son sus partes constitutivas y lo que no es parte del universo "*is nothing*", dirá con flema imperturbable.

"Imperialismo" corporalista

La religión quiere que haya espíritus. Hobbes no tiene gran interés en entablar querellas con la Iglesia por contradecir afirmaciones bíblicas, y se limita a negar el carácter naturalmente evidente de esas realidades. Si las Sagradas Escrituras afirman su existencia, así será, pero entonces deben ser pensadas como una suerte de cuerpos. Tal vez no tengan la consistencia y el peso de las cosas sensibles, pero alguna han de tener, pues necesitan inevitablemente del espacio para manifestarse. La conclusión extraída de su ingravidez permite señalar su insignificancia entitativa: "*they cannot make their existence known, for they cannot affect motion*".

La posibilidad real de los espíritus en el mundo de Hobbes se reduce a muy poca cosa, a tanto como el conocimiento natural que de ellos tenemos. Para este moderno adversario de Platón, como para el

gran maestro griego, ser es igual a ser conocido, pero Hobbes carga el acento sobre los datos sensibles y reduce el ser a *ser cuerpo* y el conocer a *conocer cuerpos*.

La reflexión de Hobbes sobre los espíritus pone de relieve dos aspectos de su inteligencia: la inclinación por la empiria y el gusto por el manejo irónico de los temas religiosos. Su intención no era negar abiertamente la existencia de Dios, pero su ontología resultaba totalmente inadecuada para expresar una idea del ser espiritual.

Lo real es corporal y toda existencia apela al testimonio de los sentidos, porque la sensación es principio del conocimiento. Este se produce por la inmutación provocada en un órgano sensorial por el movimiento de otro cuerpo: "*all mutation is motion, motion can have no cause except motion*".

El Poder: "libido dominandi"

El pensamiento es expresión del movimiento corporal. Un epifenómeno, dirán los materialistas más modernos. Para Hobbes los movimientos del cerebro tienen sus designios: conocer las causas de un efecto dado, para poder *dominar* y usar prácticamente ese efecto. *Poder* sobre la naturaleza externa en primer lugar, luego *poder* sobre el hombre y la sociedad, en la medida que el conocimiento puede penetrar en uno y otro.

La nota moderna de este *poder* reside en su autosuficiencia. No tiene nada que ver con la noción clásica del *dominium*. No es señorío del espíritu sobre las pasiones para llevar el alma hacia Dios. Es una fría "*libido dominandi*" instalada sobre la vida para someterla a los cálculos de la voluntad.

Con todo, en la conciencia de Hobbes, brilla el espejismo de un propósito generoso: el colmo de las calamidades es la guerra. Conocer los automatismos provocadores de querellas y someterlos a la razón, es el objetivo honorable de la sabiduría civil y la finalidad de su poderío.

Destrucción nominalista del pensamiento y del lenguaje

Considerado en su nivel entitativo, el pensamiento es una moción provocada por el movimiento de los cuerpos sobre los sentidos. La moción pronuncia un juicio sobre la realidad y éste puede ser verdadero o falso.

El problema de la naturaleza de este juicio no es fácil de resolver con los instrumentos nocionales usados por Hobbes. Intenta hacerlo en un capítulo cuyo enunciado es todo un programa: *computatio sive logica*. Todo razonamiento en lo más profundo de su naturaleza es una operación matemática. La aproximación lenguaje-número, le inspirará una teoría de los signos donde trata de distinguir, bastante inútilmente, entre un sistema significativo convencional y otro con fundamento *in re*.

Admite al lenguaje como un *sistema arbitrario* de signos ideados por el hombre para enumerar las cosas. El valor universal de la palabra se funda en la semejanza física, por ende la ciencia, que versa sobre el universal es, como el lenguaje, un *sistema arbitrario de signos*.

No voy a entrar en los detalles de su lógica nominalista y repetir argumentos que tienen la venerable edad de la lógica misma. La certeza, para Hobbes, pertenece al mundo del pensamiento, pero el pensamiento es irreal y las palabras usadas para exponerlo arbitrarias. Con este par de afirmaciones de la lógica, Hobbes destruye su ontología: ¿pues qué son las cosas acerca de las cuales pensamos y hablamos, y de las que nos separan la doble *irrealidad* del pensamiento y del lenguaje?

Sin responder a la dificultad, ni observar la contradicción entre su realismo ontológico y su idealismo lógico, Hobbes divide la realidad en cuatro clases: cuerpos, fantasmas, accidentes y nombres. La inclusión del accidente no responde al espíritu de su teoría y el nombre, en tanto signo es una convención, en tanto ente, un movimiento del aire o un trazo de un cuerpo sobre otro. Lo real se limita a los cuerpos y los fantasmas (imágenes). El problema del conocimiento consiste en descubrir la conexión entre ambos.

Formula una suposición hipotética: si desaparecieran los cuerpos quedaría en la interioridad de la mente una representación imaginaria de la realidad que ésta tomaría por la realidad misma. El mundo mental tiene también su espacio y su tiempo, correlatos subjetivos del tiempo y el espacio reales: ¿cuál es la diferencia entre el *ser extra-mental* y el *ser percibido*?

Una teoría del ente real excesivamente simplista incubaba una lógica sin fundamento ontológico; el resultado inevitable de esta amalgama es una interpretación caótica del conocimiento. Esta confusión intelectual deja una cantidad de cabos sueltos, recogidos más tarde por otros pensadores con la buena intención de ordenar. Hume, Locke y Berkeley han sido anticipados por el autor del *Leviathan* en muchas de sus conclusiones fundamentales.

Cuando Hobbes abandona el resbaloso terreno de la gnoseología y la lógica, vuelve a encontrarse con una realidad constituida por cuerpos, que se mueven en el espacio conforme a leyes perfectamente cognoscibles. Desgraciadamente esta realidad sólo puede ser conocida por el pensamiento, y en la imposibilidad de explicar la capacidad que éste puede tener para captar el mundo de los cuerpos de modo puramente inmaterial, naufraga toda la filosofía de Hobbes.

Es difícil exponer rigurosamente la perentoria afirmación de un mundo extramental exclusivamente corporal, contradicha por un saber formado por signos mentales arbitrarios: realismo empirista, idealismo y nominalismo son los extremos intelectuales que mueven esta bizarra doctrina más atenta a la paradoja que al equilibrio conceptual. Los cuerpos, independientes del pensamiento, forman la realidad. El pensamiento, mero juego de imágenes y signos irreales, no puede representar adecuadamente a los cuerpos. La paradoja: sé de la realidad de los cuerpos a través de la irrealidad de mis fantasmas mentales. Su teoría del signo contradice su ontología.

"But knowledge is power", afirma Hobbes. Las ideas son meros instrumentos para *tomar posesión de las cosas*. La ontología debe ser simple para facilitar la tarea del *poder*. No se trata de buscar la unidad teórica entre el ente y la noción por la que ejerzo mi dominio sobre él. La coherencia viene dada por el *efectivo poder ejercido*.

Destrucción de la teología natural

El mismo espíritu de simplificación *utilitaria* conducirá su reflexión sobre las causas del universo. Un mundo movido por leyes mecánicas exige dos causas: la eficiente y la material. Esto es, algo capaz de efectuar un movimiento y el correlato pasivo apto para recibirlo: nada mejor para formular una auténtica economía del *poder*.

Puesto en la faena de explicar el mundo y su aparición, Hobbes finge creer, por razones desmentidas por la razón de su sistema, en la existencia de un Creador. Este sería el misterioso mecánico inventor de la gran máquina universal. Si consideramos su principio fundamental: toda moción es necesariamente causada por mociones anteriores y fatalmente determinadas por éstas, el Supremo Mecánico tiene pocas probabilidades de haber fabricado libremente su artefacto.

Sin lugar a dudas estas ideas chocaban con el pensamiento tradicional. En este sentido los teólogos ingleses, pese a su independencia de Roma, no eran una excepción, y desconfiaban como de la peste de todas las explicaciones mecánicas del universo, porque reducían a nada el dogma de la Creación y el papel de la Providencia divina.

Sin Providencia no hay Revelación. El conocimiento de las leyes mecánicas del cosmos físico, declaraba la cesantía de los Misterios y del reinado de las Santas Escrituras. No importaba a los sostenedores de la tradición que los nuevos físicos estuvieran dispuestos a reconocer a la religión un precario papel pedagógico en un período de la historia. La afirmación de haber superado ese tiempo indigente, parecía inspirada por un espíritu de orgullo satánico. Cualquiera algo informado en los intrínquilos del demasiado célebre proceso de Galileo, sabe que éste fue el motivo principal de su choque con la Iglesia.

El Estado y el miedo

Hay un aspecto, en las últimas conclusiones del libro de Hobbes sobre los cuerpos, que conviene retener para la posterior comprensión de su antropología y por ende de su teoría política. Esta es su *doctrina sobre las sensaciones*.

Las mociones impuestas por los cuerpos a los órganos de los sentidos, generan los fantasmas y, al mismo tiempo, provocan sensaciones de placer y dolor. Como esta situación es difícil de explicar a partir de sus principios, provoca un ligero cambio en la conducción metódica de su investigación y abre un corto crédito a la introspección: "*The causes of the motions of the mind, are known, not only by ratiotination, but also by the experience of every man that takes the pains to observe those motions within himself*".

La filosofía civil de Hobbes dependerá largamente de este método, pues el poder necesita un conocimiento claro de los apetitos y pasiones humanas desatados por la búsqueda del placer y el miedo al dolor, para poder ejercer sobre ellos su *dominio*. El estado debe proveer al hombre de una *dosis de temor suficiente para que éste pueda comprender el placer de la obediencia*.

Una doctrina del hombre para la manipulación del Poder

Las reflexiones sobre el hombre las expuso Hobbes en la primera parte del *Leviathan* y en un tratado especial, publicado en 1650 con el título de "*Human Nature*". El mismo libro apareció ocho años después en una edición latina con el nombre de "*De Homine*". Los primeros capítulos del *Leviathan* son un feliz resumen de las ideas contenidas en él.

Precisamente porque *el conocimiento es poder*, conviene simplificar las mociones de la naturaleza humana y reducir su repertorio a reacciones elementales. El hombre es un cuerpo dotado de órganos sometidos al impacto de los cuerpos externos. Los estímulos mundanos provocan reacciones orgánicas y éstas generan las imágenes del mundo mental: los sueños y las fantasías de la imaginación son como las ondas provocadas en un lago por la caída de una piedra: "*imagination is nothing but decaying sense*".

Como el hombre es un centro de dominación sobre las cosas, y el conocimiento una reacción viviente frente a los cuerpos capaces de impresionar los sentidos, éstos constituyen un sistema de respuestas destinadas a *ejercer un poder sobre la realidad*.

Hobbes comprende la dificultad de concebir cómo el cerebro ordena sistemáticamente la variedad de las impresiones e impone la unidad de las ideas generales a partir de los datos singulares de los sentidos. El viejo problema de lo uno y lo múltiple vuelve a poner a prueba su sistema filosófico. Algo dijo sobre ello en el "*De Corpore*", a propósito de los universales, y tuvimos la oportunidad de anotar la pobreza de la solución. Ahora busca una respuesta psicológica con una módica teoría de la asociación de ideas que no resulta más satisfactoria.

Pero hay algo en esa doctrina, capaz de despertar en el lector atento un cierto respeto por la audacia intelectual y la coherencia del viejo maestro inglés: la intención *práctica* de su propósito más profundo. El hombre, con la ayuda de sus esquemas computadores, da respuesta dominadora a la variedad de sus impresiones y las somete a la unidad de sus necesidades concretas. Cuando la experiencia demuestra el acierto general del esquema explicativo por el dominio efectivo sobre las cosas necesarias, el proceso energético del poder se reduce con un estímulo placentero; por el contrario, cuando fracasa, la vida total del sujeto se siente afectada por sensaciones penosas, tris-

tes, disminuídas y decrece el caudal vital: "*Pleasures marks the rising and pain the lowering of the vital energies*".

El deleite consiste en vencer las dificultades dominándolas en un activo conocimiento: "*Felicity, therefore, by which we mean delight, consisteth no in having prospered but in prospering*".

No podemos detener el tiempo ni hacer cesar el movimiento, pero podemos movernos en la línea del mayor vigor y felicidad. El secreto del conocimiento está en saber usar las variantes económicas del esfuerzo.

El honor y el pragmatismo del Poder

Don Salvador de Madariaga diría de esta filosofía que es inglesa en la veta más profunda de su radical activismo. Inglesa y *moderna* en la línea del pensamiento que convierte el conocimiento en poder y busca, detrás del dominio efectivo del hombre singular sobre los acontecimientos, la instalación de un *poder* capaz de lograr dominio sobre el hombre mismo, mediante la *organización socio-política* de su actividad.

"*And because the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another, power simply is no more but the excess of the power of one above that of another; for equal powers opposed destroy one another, and such opposition is called contention*".

Para los que gustan apreciar las variaciones de lenguaje en los cambios sociales, el léxico de Hobbes sería la muestra más cabal del paso de una sociedad caballeresca al mundo impregnado por las instancias *utilitarias* de la burguesía. El término *honor* pierde su significación tradicional y se convierte en el reconocimiento del poder de cada uno. "*Avoir tue son homme est un honneur*", escribe en francés con la intención de usar la frase para comprender el valor del *poder personal* en la formación del *poder social*. Un hombre, como cualquier otra cosa, tiene el precio impuesto por su comprador, pero éste depende de sus necesidades, y cuando adquiere un poder paga conforme a las exigencias de esa necesidad.

En pocas palabras: cada hombre es lo que puede dentro de una situación determinada. A partir de esta idea del hombre como centro de poder, traza las líneas de una psicología de las pasiones fundada en el más descarnado egoísmo. Aumentar su propio poder con el poder de los otros, es móvil fundamental de la conducta hu-

mana y el mayor placer alcanzable en esta vida. Ver disminuído su poder, por la concurrencia victoriosa de los poderes adversos, es el colmo de la miseria y el peor dolor experimentable. Antropología interpretada en términos de energía física, apta para ser calculada con un metro de tipo matemático.

Los basamentos racionalistas de una "ingeniería" social

La parte más considerable del pensamiento de Hobbes es su filosofía política. En esta disciplina del saber llevó hasta sus últimas consecuencias los principios de su ontología y de su antropología. La teoría política de Hobbes está expuesta en tres libros: "*De corpore politico*", "*De cive*" y "*Leviathan*".

El siglo XVII creyó haber descubierto por primera vez la idea de naturaleza. Su empeño más tenaz fue investigar las leyes que rigen su proceso y con este conocimiento adquirir un dominio sobre la realidad capaz de liberarlo para siempre de la superstición y de los poderes fundados en la teología.

Dios es autor de la naturaleza y fabricante del universo. Conocer bien los principios del mecanismo ideado por Dios es hacer un poco obvia la revelación y dejar sin empleo el oficio demasiado costoso de la Iglesia.

La sociedad es concebida en la línea de esta *interpretación mecanicista*, como un artificio montado sobre un elemento natural, el hombre. Descubrir la íntima legalidad que lleva al hombre a la fabricación del *artefacto* civil, es proveerse de un medio seguro para dominar su funcionamiento.

Para Hobbes la organización del aparato estatal es un problema candente. Todos sus escritos políticos tienen el propósito de responder por el valor y los límites de la soberanía, frente a los reclamos de las libertades parlamentarias.

El título de "*Leviathan*" dado al más completo de sus libros sobre el problema político le fue sugerido por este pasaje de Job: "*non est potestas super terram quae comparetur ei*". Impreso en la tapa del libro aparece un gigante constituido por miles de pequeñas figuras humanas. El gigante lleva en una mano la espada del poder temporal y en la otra la cruz de la potestad espiritual. Concebido como una máquina, el "*Leviathan*" puede ser estudiado pieza por pieza como un aparato.

Este mecanismo toma nacimiento en la mente del hombre: "*in the motions of the mind*". Para comprender el origen de esas mociones se parte de una situación pre-social en donde el hombre toma del mundo lo que puede y vive en perpetua querella con sus semejantes.

El estado de naturaleza y la artificialidad de la sociedad política

El hombre es un lobo para el hombre, pero lo es, no porque esté íntimamente corrompido por el pecado, sino por la imposibilidad de hallar un clima de paz sin renunciar a las libertades, madres de la guerra. El Estado nacerá del impulso racional hacia *la paz*. Para comprender esta inclinación debemos considerar las leyes de la naturaleza humana.

La primera es el derecho del hombre para usar sus fuerzas en la propia preservación. Esto implica el derecho anexo de procurarse todo lo conveniente al cumplimiento de ese propósito fundamental y, por lo tanto, el de poder quitar a otro lo necesario para la preservación personal.

El estado de naturaleza no es precisamente el paraíso terrenal. La guerra de todos contra todos, es su cotidiana realidad. El hombre aspira a salir de esa situación y para lograrlo cuenta con la inteligencia. El primer paso es abandonar el derecho natural a todas las cosas en común decisión con los otros. Esta es, para Hobbes, la ley del Evangelio: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a tí. Principio áureo del egoísmo y punto de partida ubérrimo de todas las virtudes, pues, aunque parezca extraño, la gratitud, la obligación, el deber y el amor al prójimo se inspiran en él. Fuente inextinguible de la "*self preservation*" es la base de la sabiduría social: "nadie da nada si no es con la intención de su propio bien".

Hace una excepción con la virtud de justicia: el hombre que obra justamente por miedo carece de justicia. En la conducta del justo descubre una cierta gratuidad, inexplicable en los límites de su antropología. El hombre justo cumple con su palabra aunque esto no lo beneficie. Parece imposible, pero es bueno que así sea para la mejor preservación del orden social.

El pensamiento político de Hobbes obedece al mismo reflejo vital del liberalismo burgués y del marxismo: la sociedad es un *artificio* inventado por el hombre para evitar los efectos destructivos del egoísmo. El egoísmo está en el fundamento del orden social, pero para

explicar, justificar y exigir el sacrificio individual deben admitirse instancias altruistas capaces de obrar por sí solas o sin razón aparente. El liberalismo confía en la mecánica intrínseca del interés general, misteriosamente armonizado con el interés particular. El marxismo cree en un cambio de naturaleza en el ser humano promovido por la modificación de la infra-estructura económica. Hobbes vacila en el elenco de sus propias preferencias. Admite la importancia de la disposición interior del sujeto en la constitución del orden: la ley no puede ser meramente policial y externa. La voluntad tiene un papel importante para cumplir y el orden social exige un conveniente ordenamiento del apetito y por ende una suerte de interiorización de la ley. Este pensamiento explica el consentimiento con que se funda su contrato: *"the mutual agreement by which the great Leviathan is constructed"*.

La sociedad política es *convencional*, no natural. Para llegar al contrato se hace menester una previa preparación del ánimo. En esta buena disposición reside el trabajo de la vida interior. Es algo más que un concordato, dice el mismo Hobbes: *"it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of everyman with everyman: I authorise and give up my right of governing myself to this man, or this assembly of men, on this condition that thou give up thy right to him, and authorise all his actions in like manner"*.

Hacia la construcción de un egoísmo social

El *"Leviathan"* es la obra de esta convención. No interesa a Hobbes si el contrato social ha sido resuelto en una asamblea popular con la asistencia de todos los contratantes, o ha sido impuesto por la fuerza de la conquista. Implícita o explícita, la convención es siempre el fondo del problema.

El *contrato social* no se hace entre los súbitos y el soberano como partes distintas de una relación jurídica. El contrato es entre los súbditos, y la soberanía aparece como resultado del contrato, pero no entra en él en condición de término. Esto explica suficientemente por qué razón el súbdito no puede reclamar al soberano cumplimiento de compromisos que éste no ha hecho nunca...

Los hombres, como personas naturales y dueñas de sí, contratan. Del contrato nace la persona jurídica del Estado. Construido el *Leviathan*, éste encarna la voluntad de todos. La multitud se convierte

en una persona, la ley natural en ley civil, los impulsos egoístas en sociales.

El Estado es una entidad nacida de una decisión voluntaria. La voluntad de todos constituye la voluntad del Estado y ésta se impone a sus súbditos convirtiéndose en fuente de obligaciones. Su existencia está justificada porque da *la paz*, condición esencial de la autoconservación. Hobbes admite un límite para la soberanía, mi propia defensa: *"when the sovereign cannot defend me, need not obey him"*. La posibilidad de reclamar el derecho a ser defendido tiene muy pocas probabilidades de realizarse, pues recabar un derecho contra el Estado, es recabar para sí el uso de la espada, pero este derecho ha sido decididamente abandonado al formar el Estado.

El fin del Estado es *la paz* y a este propósito subordina todos sus actos, pero como los actos humanos nacen de las opiniones, el Estado tiene el poder de impedir la expresión de opiniones capaces de alterar *la paz*.

Hobbes considera la monarquía como el sistema más adecuado para realizar el objetivo fundamental del Estado. El rey está directamente interesado en el bienestar de sus súbditos porque conviene a la consolidación de su corona. Los conductores populares disputan unos con otros y terminan pensando más en el partido que en la nación: *"A democracy is no more than aristocracy of orators, interrupted sometimes with the temporary monarchy of one orator"*.

Modernidad y totalitarismo del Leviathan

No inventó para presidir su *Leviathan* nada semejante a la voluntad general o al sentido de la historia. Inglés en sus defectos como en sus virtudes, se aferra a una noción concreta y personal de la soberanía. En este orden de cosas, el *Leviathan* encarna, en sus líneas pronunciadas, la idea moderna del Estado: *supremacía del orden legal sobre el moral, concentración de todos los poderes sociales en el poder político, organización mecánica de un sistema administrativo unitario, asunción del poder espiritual por el poder temporal*.

La desaparición de los *cuerpos intermedios* entraña la *abolición de la propiedad*. Un particular puede poseer un terreno y eso quiere decir que ningún otro particular debe disputárselo, pero quien da la potestad sobre el predio es el Estado, por lo tanto el Estado puede recabar para sí la posesión del bien.

Creado por la voluntad de todos los individuos, la realeza del *Leviathan* no admite la existencia de sociedades anteriores a la suya propia. Si esos grupos comunitarios existían, su razón de ser desaparece en el *poder total* del *Leviathan*.

El Estado es obra de la voluntad humana. En un contexto filosófico clásico, este artefacto depende del libre arbitrio, y por ende puede ser de una manera o de otra según el país y las circunstancias históricas. En la articulación del pensamiento de Hobbes, nada menos libre que la fabricación de este mecanismo. Su constitución obedece a motivaciones internas capaces de determinar el ejercicio de la voluntad convirtiéndola en el dócil ejecutor de movimientos naturales, tan inexorables como las revoluciones de los astros.

En su determinismo político Hobbes va más lejos que Locke y anuncia, en parte, las lucubraciones rusonianas del "*Contrato Social*" y de la dialéctica marxista. En ambos casos, el *Leviathan* augura el advenimiento del *Estado Totalitario*.

Provisoriedad y destrucción de la ley natural y del orden natural

Refuerza esta filiación la idea sostenida por Hobbes sobre la *ley natural*. Esta ley cumple su función durante el "estado de naturaleza", cuando la lucha de todos contra todos, se hace al ritmo de esos principios llamados por Hobbes: leyes naturales. El contrato implícito o explícito de los miembros de una futura comunidad política crea el *Leviathan*; entonces la ley natural desaparece y en su lugar rige el ordenamiento positivo impuesto por el soberano: "*The law of nature orders him to obey the positive law, and does nothing else*".

La ley natural de autoconservación se transforma en otra cosa, cuando el hombre asume su condición política. Esa ley es, de acuerdo con la lengua de Hobbes, un "*Theorem*", o sea una situación de hecho y una expresión cabal de la condición humana. Cambia la situación del hombre, y el cambio modifica el "modus operandi" del "theorem". El contrato estatal repite, con otra música, la versión del primer principio del egoísmo: el hombre hará siempre todo lo que pueda para defender sus propios intereses.

El Soberano nunca puede ser injusto con sus súbditos, pues cada súbdito es autor de aquello que hace al Soberano. La ley de la naturaleza y la ley civil se contienen mutuamente y poseen la misma

extensión. Del desorden natural al sistema del orden civil hay una suerte de "salto cualitativo" donde el hombre asume una *nueva condición*, creada por la ley civil. No hay distinción entre orden legal y orden moral, ni hay tensión entre intereses individuales y sociales, porque lo social es el trámite indispensable para preservar lo individual.

Hobbes y Marx

Esto nos hace pensar en un célebre párrafo de Marx, donde el profeta de la sociedad futura explica *el cambio* producido en el hombre por el paso del orden burgués al comunista: "Cuando el verdadero hombre individual se haya apropiado del ciudadano abstracto, y, en tanto hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones personales, se haya convertido en ser genérico, una vez haya reconocido la esencia social de sus fuerzas propias y las haya organizado en consecuencia, y que, por consiguiente no separará nada de sí para alienarlo en poder político, la fuerza social; entonces por primera vez se habrá cumplido la emancipación humana". (Oeuvres Philosophiques, Molitor, t. I, p. 202).

La profecía de Marx anuncia un hombre *liberado* del poder político. El *Leviathan* sugiere la más completa entrega a ese poder. El parentesco de uno y otro pensamiento reside en la previsión de una *nueva condición humana* capaz de conciliar los intereses individuales haciéndolos desaparecer en los colectivos. No consideramos la existencia del leviatán marxista encargado de la operación, porque es dogma de fe comunista que una vez provocada la mutación, desaparece sin dejar residuos.

Profanidad y racionalismo

Hobbes como pensador político, es el eslabón entre el Renacimiento y la Ilustración inglesa. Del hombre renacentista tiene el punto de vista *profano* en todo lo referente al poder espiritual. De la Ilustración, la convicción inquebrantable en *el poder de la razón* para *construir* un orden socio-político al margen de la fe revelada. De sus contemporáneos ingleses tomó el gusto de buscar en la Biblia los argumentos para apoyar sus criterios.

El Soberano es uno, y oponer a su autoridad los límites de una potestad religiosa, es contrario a la razón, a la índole del poder político y a la enseñanza de las Sagradas Escrituras.

La razón descubre el error de dividir la soberanía oponiendo la supremacía papal al gobierno: "*canons against laws, and a ghostly authority against the civil*". Introducir la división en el seno del bien nacional es impedir la paz, propósito del orden político.

El poder espiritual tiene la pretensión de señalar el pecado, el bien y el mal. *El pecado es la transgresión a una ley promulgada por la autoridad civil*. Resulta absurdo suponer la existencia de un poder para reafirmar aquello que la ley expresa con toda claridad, o lo que es peor, para contradecir lo que ella taxativamente afirma.

Hobbes no niega la divina inspiración de los santos del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero no ve como una consecuencia lógica la transmisión hereditaria de esa inspiración. En pocas palabras: el Espíritu Santo existe, pero su actuación es inocua y no contradice los intereses de la *soberanía política*. Decir de un hombre que habla por inspiración divina, es expresar la elevada opinión que nos merecen sus ideas.

Sin duda Dios existe, piensa Hobbes. Pero escapa a nuestra comprensión y elude la red de nuestro conocimiento. Los atributos asumidos por Dios en las Sagradas Escrituras están acomodados a las flaquezas de nuestra inteligencia.

La religión nace del *miedo* a un poder invisible y este temor impone las obligaciones del culto. La determinación de las leyes religiosas y la reglamentación de las ceremonias culturales es competencia del Estado. ¿Por qué se iba a privar al *Leviathan* de organizar por su cuenta lo que da poder sobre el alma?

"El Reino de Cristo —escribía Hobbes— no es de este mundo. Ese Reino no comenzará hasta el último día". En el día de hoy tenemos que obedecer al soberano, no nos podemos desligar de esa obediencia con el pretexto de obedecer a Dios.

Cualesquiera sean las formas nuevas de concebir al Soberano: *Revolución, Pueblo, Jefe Carismático* o *Alma Nacional*, ¿no hacen suyas las reclamaciones del *Leviathan*?

RUBEN CALDERON BOUCHET

LA REALEZA DE LA MADRE DE DIOS

La Coronación Pontificia de Nuestra Señora del Rosario, Patrona de la ciudad de Paraná, el día 8 de diciembre, es un acontecimiento demasiado grande para que pasara inadvertido en nuestra Revista. Si este acto sagrado importa mucho para la Arquidiócesis de Paraná así como para toda la Nación —y estamos seguros de ello—, para el Seminario adquiere una relevancia y un significado muy peculiar.

Era necesario que nos uniéramos al gesto teologal de la Coronación, aportando una reflexión sobre los fundamentos teológicos de la Realeza de la Virgen Santísima. Para ello nos dirigimos al R. P. Sebastián Tromp S. J., antiguo profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma, cuyo nombre se destaca especialmente por su labor en el campo de la eclesiología. Autor de numerosos escritos sobre la *Revelación*, sobre la *Iglesia*, sobre *María*, conocido por su intervención en los prolegómenos de la Encíclica "*Mystici Corporis*", pero famoso sobre todo por su obra magna *Corpus Christi quod est Ecclesia*, de la cual conocíamos los tres primeros volúmenes, el teólogo holandés nos parecía la persona adecuada para redactar el artículo de adhesión de MIKAEL a la Coronación Papal de la Virgen del Rosario. Por encargo del R. P. Tromp nos respondió el R. P. J. López-Gay S.J. Allí nos decía: "Les escribo en nombre del P. Tromp, quien recibió una carta de Uds. invitándole a escribir en la Revista del Seminario. La agradeció. Pero el P. Tromp está ya casi ciego, apenas si puede distinguir, y ahora se pasa todo el día rezando... Como no puede colaborar, les ha mandado un ejemplar del último volumen que ha publicado sobre la Virgen en el Cuerpo Místico. Pertenece a su serie sobre el Cuerpo Místico. De este libro, me dice, pueden Uds. hacer el uso que quieran: p.ej.: entresacar un capítulo y traducirlo y publicarlo como artículo en la Revista". Así, pues, del libro que nos enviara: "*De Virgine Deipara Maria Corde Mystici Corporis*" (parte cuarta de su serie sobre el Cuerpo Místico, cuya recensión hicimos en el N° 2 de MIKAEL, págs. 136-138) entresacamos estas páginas dedicadas a la Realeza de María.

Lo hacemos en la seguridad de que la palabra de un *teólogo que reza* es la mejor respuesta a los estériles intentos de los "*teólogos*" que *impugnan*.

(Nota de la Redacción)

I. EL HECHO DE LA REALEZA DE MARÍA

El Papa Pío XII, en su Encíclica *Ad coeli Reginam*, acerca de la dignidad real de la Virgen María, puso bien en claro que, ya desde antiguo, se tributó a la Madre de Dios los títulos gloriosos de Señora y de Reina ⁽¹⁾. La Encíclica fue promulgada el 11 de octubre de 1954 y al mismo tiempo se instituyó la fiesta de la Virgen Reina, que debía ser celebrada el último día del mes de mayo, y que ahora se ha convertido en memoria obligatoria (se celebra el 22 de agosto). En la Encíclica, el Pontífice reunió diversos testimonios a partir de los monumentos de la antigüedad cristiana, de las oraciones litúrgicas, del sentido religioso ínsito en el pueblo cristiano, de las obras de arte, todos los cuales coinciden en afirmar que la Virgen Madre de Dios posee la dignidad real ⁽²⁾. Dejémoslos, pues, conducir de la mano por el Pontífice.

1. María, por razón de su **nombre**, en lengua siria y hebrea, como dicen S. Jerónimo y S. Crisóstomo ⁽³⁾, es llamada "Señora". Es éste un título de honor, como se ve por la voz paralela de "Señor", con el que Jesucristo es honrado en casi todas las oraciones de la Misa. María es llamada "Señora" por los Santos Efrén, Jerónimo, Crisóstomo; "Nuestra Señora", por Epifanio, obispo de Constantinopla; "Señora de todo lo creado", por S. Juan Damasceno; "Señora y Dueña", por S. Ildefonso de Toledo. Los Romanos Pontífices S. Martín I y S. Agatón llaman a la Ssma. Virgen: "Nuestra Señora"; y el Papa Gregorio II: "Señora de todos" ⁽⁴⁾.

2. Por lo que toca al **título** de Reina, S. Efrén, acumulando nombres, llama a María: "Augusta y Patrona, Reina y Señora"; S. Andrés de Creta la saluda: "Reina del linaje humano"; Germán, patriarca de Constantinopla: "Reina más gloriosa que todos los Reyes". Por otra parte, Sixto IV, en sus Letras Apostólicas sobre la Inmaculada Concepción, llama a María: "Reina de los cielos,

(1) Pío XII, *Ad coeli Reginam*: AAS 46 (1954) págs. 625-640.

(2) Pío XII, *Ibidem*: pág. 638; ver Oficio de la fiesta de la Virgen Reina, lect. VI.

(3) Pío XII, *Ibidem*: págs. 628-629.

(4) Pío XII, *Ibidem*: págs. 628-630.

gloriosa Virgen Madre de Dios"; Benedicto XIV, en su Bula "Gloriosae Dominae", afirma que María es Reina del cielo y de la tierra a la cual, en cierta manera, el Rey supremo "ha confiado su propio imperio" ⁽⁵⁾. Tras estos Pontífices, citemos al mismo Pío XII quien en la definición del dogma de la Asunción de María Santísima ⁽⁶⁾ enseña que la Madre de Dios resplandece como Reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos.

3. Entre los **Santos** posteriores, todos, si no me equivoco, invocaron a María como Reina ⁽⁷⁾. Nombro solamente a S. Buena-ventura, puesto que su sermón sobre la dignidad regia de María, entró en el oficio de la B. Virgen Reina ⁽⁸⁾, a S. Pedro Canisio por una razón similar ⁽⁹⁾; a S. Alfonso M. de Liguorio cuya sentencia sobre María Reina, en cuanto Madre del Rey de los Reyes, se encuentra en la Encíclica de Pío XII ⁽¹⁰⁾. No puedo omitir a S. Ignacio de Loyola y a S. Roberto Belarmino, puesto que les debo demasiado. S. Ignacio, así como en sus Ejercicios Espirituales a Cristo lo suele llamar "Nuestro Señor", así también muchas veces ⁽¹¹⁾ llama a María: "Nuestra Señora", y le ruega para que nos alcance gracia de su Hijo y Señor ⁽¹²⁾. S. Belarmino defiende verdaderamente con ardor la antifona: "Salve Regina, Mater misericordiae", contra los novadores de su tiempo, y en sus sermones pastorales, acumulando títulos, llama a la Madre de Dios: "Reina de los Ángeles; Reina de todos los Ángeles y Santos; Reina de la pureza; Reina del mundo; Señora del mundo y Reina de los Ángeles; Reina Madre"; y finalmente "Reina del Orbe" ⁽¹³⁾.

(5) Pío XII, *Ibidem*: págs. 629-631. Sobre Sixto IV cf. Denz. 1400 (734).

(6) Pío XII, *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950) p. 769; Denz. 3902.

(7) La antifona mariana "Salve Regina" ya se conocía en el siglo undécimo.

(8) Cf. *Breviar. Rom.*, día 31 de mayo, lect. 7-9.

(9) *Ibidem*, lect. 4-5.

(10) Pío XII, *Ad coeli Reginam*: AAS 46 (1954) p. 631.

(11) IGNACIO DE LOYOLA, *Ejerc. Espir.*, medit. de la Encarnación, donde seis veces: Nuestra Señora.

(12) IDEM, *ibidem*, medit. de las Dos Banderas, al fin.

(13) BELARMINO, *Contr. de bonis operibus in partic.* I, 15; II, 60; VI, 119. 168; VII, 155. 309; VIII, 166.

4. En lo que se refiere a los Concilios, no puedo omitir el Concilio Vaticano II. En la Constitución dogmática acerca de la Iglesia, los Padres congregados enseñan que María fue exaltada por el Señor como Reina de los universos, y en otro lugar recomiendan a todos los sacerdotes la devoción a la Madre del Eterno Sacerdote y a la Reina de los Apóstoles ⁽¹⁴⁾. Pero ya en el año 680, la Madre de Dios fue honrada por el Concilio de Roma como "inmaculada y siempre Virgen gloriosa, Señora nuestra" ⁽¹⁵⁾. Y en las aclamaciones con que se cierra, en el año 1725, el otro Concilio Romano, la Madre de Dios es llamada: "Inviolada Señora nuestra" ⁽¹⁶⁾; en las aclamaciones del Concilio de Lyon del año 1850: "Beatísima Virgen María, Reina de los Ángeles, esplendor de los Santos, concebida sin mancha" ⁽¹⁷⁾.

5. Ni calla al respecto la liturgia oriental ni la occidental, como ampliamente lo expone Pío XII en su Encíclica tan a menudo alabada ⁽¹⁸⁾. Conocidísimas son las antífonas marianas finales, una de las cuales comienza con las palabras: "Salve Regina, mater misericordiae"; la segunda, con las palabras: "Ave Regina coelorum"; y la tercera: "Regina coeli laetare". En cuanto a las liturgias orientales, María es llamada "Reina pura, Reina Madre, Reina del mundo, Señora de todos, Centro de todo el mundo" ⁽¹⁹⁾.

A la liturgia se asocian, asimismo, la **piEDAD popular y el arte cristiano** ⁽²⁰⁾. El profundo sentido mariano del pueblo cristiano se manifiesta en las reiteradas invocaciones de las Letanías Loretanas, en el último misterio glorioso del Ssmo. Rosario, y en tantos y tantos cantos populares compuestos en distintas lenguas vernáculos, cuyo número es conocido por María, y no por nosotros, y en los cuales María es celebrada como resplandeciente en su majestad real. Mientras escribo esto, vinieron a mi memoria tres cantos que oí y canté en mi niñez. Los Romanos Pontífices

(14) *Conc. Vat. II*, Const. sobre la Iglesia n. 59; Sobre el ministerio de los presbíteros n. 18.

(15) *Conc. Rom.* (680); Denz. 547.

(16) *Conc. Rom.* (1725): *Coll. Lac.* I, 398 c.

(17) *Conc. Lugd.* (1852): *Coll. Lac.* IV, 510 d.

(18) Pío XII, *Ad coeli Reginam*: AAS 46 (1954) p. 631.

(19) Pío XII, *loc. cit.*, págs. 631-632.

(20) Cf. Pío XII, *Ad coeli Reginam*: AAS 46 (1954) págs. 631-632.

en cierto modo consagraron esta piedad popular, ya por sí, ya por sus representantes, coronando las imágenes de la B. Virgen María, venerables al pueblo cristiano y amadas principalmente por haber atendido sus plegarias. El mismo arte cristiano no dejó de fomentar esta piedad, ya desde el Concilio de Éfeso, representando a la Madre de Dios como Reina, o pintando con espléndidos colores la gloria de la Madre coronada por su Hijo. Ni puedo omitir a los que esculpieron, en mármol o en metales nobles, la imagen de la Virgen; ni a los que compusieron cánticos casi imperecederos por la belleza de su melodía.

II. LOS TÍTULOS DE LA REALEZA DE MARÍA

La dignidad real de la Madre de Dios, de manera semejante a la dignidad real de Cristo, se basa en un doble derecho, nativo y adquirido. Porque María es Reina-Madre y Reina-Consorte.

A. Reina-Madre

1. Ya S. Isabel conoció implícitamente y proclamó la dignidad de María como *Madre del Rey* cuando, iluminada por el Espíritu Santo, saludó a María: "Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre: ¿quién soy yo para que la Madre de mi Señor venga a mí?" (*Luc. 1,42-43*). Porque no solamente proclama que la B. Virgen es Madre de su Señor, esto es, del Rey Supremo, sino también reconoce que por dicha maternidad su juvenil parienta es en gran manera superior a ella, considerándose indigna de su visita. Por lo cual María es llamada por S. Gregorio Nacianceno: "Madre del Rey de todo el universo"; por S. Juan Crisóstomo: "Madre del Dominador"; por Prudencio: "Madre del Sumo Rey" ⁽²¹⁾. S. Juan Damasceno expresa espléndidamente la singularidad de esta maternidad real: es, en efecto, según su testimonio, Madre de Dios: *μόνη ἐν βασιλίσσαις βασίλισσα παμβασιλέως χριστοῦ μήτηρ*, es decir: "Única Reina entre las reinas, Madre de Cristo omniregente". Y también S. José Himnólogo, quien afirma que María es gra-

(21) Cf. Pío XII, *Ad coeli Reginam*: AAS 46 (1954) págs. 628-630.

tísima a Dios, porque βασιλέα κηῖσασά χρίστον οἷαπερ βασίλισσα, es decir, "como Reina engendró a Cristo Rey" (22).

2. Justamente exalta el Damasceno la dignidad real de María por razón de su **maternidad divina del todo singular**. Con el Damasceno consiente Clemente XI, cuando escribe en el prólogo de la Constitución **Salvatoris nostri vices**: "La misma (B. Virgen) nos liberó con su salutífera fecundidad... y mereció ser coronada por su Hijo y Rey eterno con una corona de doce estrellas, y ser constituida Reina del cielo y de la tierra por sobre los coros de los ángeles". Veamos, pues, los diversos motivos por los que María se distingue totalmente de otras Reinas-Madres y las supera de modo inalcanzable.

a. Es madre no de cualquier rey, sino del παμβασιλέως, es decir, del **Rey de todo el universo**, del Rey de reyes y Señor de señores, al cual la Iglesia aclama: "Tú, Cristo, Rey de la gloria", y que con el Padre y el Espíritu Santo es al mismo tiempo adorado y glorificado. Por lo cual no es extraño que S. Juan Damasceno la salude hasta nueve veces en la fiesta de la Anunciación con las siguientes palabras: χαίρε, ὃ κυρία θεοτόκε, o sea, "Salve, oh Señora Madre de Dios". Y en la fiesta de la Natividad de la B. Virgen María, reza la Iglesia (23): "Celebremos la hodierna Natividad de la siempre Virgen María Madre de Dios, de la cual procedió la majestad del trono", esto es, la altísima potestad real (24).

b. María fue **elegida desde toda la eternidad** para ser Madre del Rey eterno. Y Dios anunció esta elección a la Virgen por intermedio de un delegado especialmente designado para ello, el mismo que años atrás había sido enviado por Dios para enseñar a Daniel el tiempo en que el Santo de los Santos sería ungido (cf. *Dan.* 9,24) y para anunciar a Zacarías el advenimiento del precursor del Señor (cf. *Luc.* 1,19): el Arcángel Gabriel, uno de esos espíritus altísimos que están ante Dios en el cielo. Gabriel

(22) JUAN DAMASCENO: *In festo Annunt.*: PG 96, 654. Ver también 96, 648.700-701. - JOSE HIMNÓLOGO, *Mariale*: PG. 105, 1141.1176 1209.

(23) *Brev. Rom.*, día 8 de diciembre, antíf. ad Benedictus.

(24) Cf. S. TOMÁS, *In ep. ad Hebr.* 1, 8, lect. IV.

le dijo expresamente a María que ella había sido elegida por la gracia de Dios para ser la Madre del Rey supremo: "He aquí que concebirás en tu seno y darás a luz a un hijo y lo llamarás Jesús: éste será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David su padre, y reinará en la casa de Jacob eternamente, y su reino no tendrá fin" (*Luc.* 1,31-32).

c. María misma fue "basílica", palacio real, en el que Cristo fue ungido Rey con óleo de alegría. Porque en el mismo momento de la encarnación en el seno de la Virgen, Cristo fue consagrado con la unción real, no solo porque su naturaleza humana, por la unión personal con el Verbo, fue ungida con la divinidad, sino también porque la misma naturaleza humana, ya unida hipostáticamente con el Verbo, fue ungida con la plenitud de aquellos dones espirituales con los cuales, según la profecía de *Isaías* 11,1-5, el futuro Mesías sería enriquecido. Es indudable que María participó de esta segunda unción. Porque así como antes, al decir de Belarmino, fue preordenada a todas aquellas dotes y virtudes que eran necesarias para que fuese constituida en digna madre del Rey eterno (25), así en la concepción del Rey eterno recibió tal plenitud de carismas celestiales, que resultara digna madre del Rey y se adecuase plenamente a su excelsa dignidad.

d. Mientras que otras madres con mucha frecuencia deben conformarse durante largo tiempo con saber que su hijo está destinado a la corona real y sólo por breve tiempo pueden gozarse de verlo coronado, María, en cambio, **ya desde la encarnación** de Cristo, era Madre del Rey, desde el comienzo Rey de Reyes; y mientras que otras madres con su muerte deponen su dignidad, María no perdió la dignidad con su muerte sino que, llevada a los cielos, juntamente con su Hijo sigue poseyendo la majestad real por toda la eternidad. Y lo que es más, mientras que otras Reinas-Madres deben su dignidad a un esposo humano, María Reina-Virgen la debe al Espíritu Santo.

(25) BELARMINO, *Explan. Ep. de Imm. Concept.*: O. O. P. VII, 309.

B. Reina-Consorte

1. Hasta ahora hemos tratado del fundamento principal de la dignidad real que tiene la Madre de Dios. A esto se agrega otro fundamento en el que se basa aquella dignidad, a saber, **un cierto consorcio en la regia potestad**. Dice el Papa Pío XII en la Encíclica ya citada ⁽²⁶⁾: "Así como Cristo, el nuevo Adán, debe ser llamado Rey no sólo porque es Hijo de Dios sino también porque es nuestro Redentor, así, con una cierta analogía, se puede igualmente afirmar que la B. Virgen es Reina, no sólo por ser la Madre de Dios, sino también porque, como nueva Eva, fue asociada al nuevo Adán". Continúa luego el Pontífice: "Verdad es que en sentido pleno, propio y absoluto, solamente Jesucristo, Dios y Hombre, es Rey; con todo, también María, sea como Madre de Cristo Dios, sea como asociada a la obra del Divino Redentor, en su lucha contra los enemigos y en su victoria obtenida sobre todos, participa Ella también de la dignidad real, aunque en modo limitado y analógico. Por esta unión con Cristo Rey alcanza tal esplendor y excelsitud que supera la excelencia de todas las cosas creadas; de esta unión con Cristo nace aquel poder regio por el que puede dispensar los tesoros del Reino del Divino Redentor; finalmente de esta unión con Cristo deriva la eficacia inagotable de su maternal patrocinio cabe el Hijo y el Padre".

2. Hasta aquí el Pontífice, con palabras preñadas de contenido. Sus enseñanzas nos invitan a puntualizar ciertas observaciones.

a. Así como Cristo es Rey con derecho adquirido por la trabajosa obra de la redención, comenzada desde el primer momento de la encarnación y consumada en la Cruz, donde Cristo adquirió a la Iglesia con su sangre (cf. Act. 20-28), así también la B. Virgen tiene la dignidad real por derecho adquirido, ya que, desde la encarnación, colaboró con Cristo en la adquisición de su Reino, hasta el momento en que Él expiró en la Cruz. Es verdad que en este **trabajo asociado** hay una razón de analogía, según advertimos anteriormente en las palabras del Pontífice. Porque si

(26) PÍO XII, *Ad coeli Reginam*: AAS 46 (1954) p. 635.

bien es cierto que la B. Virgen colaboró con Cristo para redimir al género humano caído, es preciso observar que tan solo pudo colaborar con su Hijo porque previamente había sido redimida por Cristo y en todas las cosas obraba con la fuerza de la gracia de Cristo, de la gracia adquirida por la sangre de Cristo en la Cruz.

b. El Pontífice dice que María participa de la dignidad que Cristo adquirió en su **lucha contra los enemigos** y en "su victoria obtenida sobre todos". Para lo cual ayuda advertir que Cristo manifestó principalmente su victoria por la resurrección, la ascensión, el envío del Espíritu Santo; pero dicha victoria ya había sido obtenida en el momento en que Cristo dijo: "Todo está consumado", y el vencedor descendió a los infiernos para liberar a los justos del antiguo Testamento. "En aquel momento la muerte muerta está, canta la Iglesia ⁽²⁷⁾, cuando en el leño la Vida estuvo muerta". Por lo cual, en lo que atañe al derecho adquirido de la Realeza Mariana, nada tiene que ver si María fue, o no, testigo de la resurrección y de la ascensión.

c. Distingue el Pontífice entre la dignidad real o excelencia y la facultad real o potestad. Mientras que la dignidad real de María se basa primordialmente en la maternidad divina como tal, su potestad y facultad real parecen fundarse principalmente en su **trabajo asociado en la obra de la redención**.

d. Por una parte el Pontífice exalta por sobre todo la potestad real de Cristo puesto que sólo a Él le compete "en sentido pleno, propio y absoluto", mientras que a María le compete "en modo limitado y analógico". Distan entre sí las dos potestades como distan la unión hipostática y la maternidad divina: por la unión hipostática el hombre es Dios, por la maternidad divina el hombre es exaltado sobre todas las cosas, mas sigue siendo sólo hombre. Pero cuando el Pontífice compara la potestad real de María con la potestad de cualquier otra creatura, apela a S. Juan Damasceno ⁽²⁸⁾, el cual llega a tanto que concluye en

(27) Cf. *Brev. Rom.*, en la fiesta de la Exaltación de la S. Cruz, ant. 1ª ad Vísperas.

(28) PÍO XII, *Ad Coeli Reginam* 46 (1954) p. 366; JUAN DAMASCENO, *Hom. I in dorm. B.M. Virg.*: PG 96, 715.

esta sentencia: "Es infinita la diferencia de los siervos de Dios y su Madre". Para concluir este tema debo decir que al querer determinar, en lo antedicho, la distancia entre María Reina y Cristo Rey, no he tratado de la realeza de Cristo en cuanto que es Dios, la cual excluye toda verdadera comparación, sino de la realeza del mismo Cristo en cuanto que es hijo de María. Sin embargo, aún así, la distancia sigue siendo infranqueable.

III. LA NATURALEZA DEL REINO DE MARÍA

Veamos cómo María participa de manera peculiar y propia suya en la realeza de su Hijo en el Reino de verdad, de justicia, de caridad; en aquel Reino por siempre sacerdotal.

1. Que María sea **Reina en el Reino de verdad**, y ello desde el momento de la Encarnación, lo confiesa la Iglesia ⁽²⁹⁾, cuando en el prefacio de la Misa dedicada a la Madre de Dios, exalta a María, porque "permaneciendo en la gloria de la virginidad, derramó al mundo la luz eterna: Jesucristo nuestro Señor". Suárez lo expresa con palabras equivalentes ⁽³⁰⁾ al afirmar que María es Maestra por cuanto engendró "la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (*Jn. 1,9*); y también el pueblo fiel, cuando en las letanías lauretanas aclama a María como a "Sede de la Sabiduría". Lo mismo, aunque en diferente forma, enseña de la Madre de Dios un antiguo pánegirista ⁽³¹⁾, diciendo que **María es la mesa intelectual de la fe**, en la que se apoya el pan que da vida al mundo; **candelabro virginal**, dotado de un fuego muy lúcido, para iluminar a la tierra desde su altísimo trono; **escritura incomprensible**, que mostró ante el mundo al Verbo e Hijo del Padre. Esto se dice de María aún no glorificada; pero vale también de María una vez llevada al cielo ya que, iluminada por el Verbo de Dios más que todos los Ángeles y todos los Santos, Ella misma, por su glorificación corporal, ilumina a los demás.

(29) *Missale Romanum*, prefacio de la B. M. Virgen.

(30) SUÁREZ, *In Summ. Theol.* III, q. 38, art. 4: disput. 19, sect. 1, n. 5.

(31) EPIFANIO (?), *In laud. S. M. Deiparae*, hom. 5: PG 43, 493 y 496.

Canta la Iglesia ⁽³²⁾: "Alégrate, Virgen María; tú sola aniquilates todas las herejías en el mundo universo". Estas antiguas palabras ⁽³³⁾, si creemos a S. Bernardo, a Ruperto, Abad Tuiciense, y al conocido mariólogo J. Bautista Terrien ⁽³⁴⁾, quien dedicó numerosas páginas al comentario de este texto, nos enseñan que gracias a la clara definición dogmática de la maternidad divina de la B. Virgen se logró que todas las antiguas herejías cristológicas y las a ellas conexas fueran destruidas como de un solo golpe. Más aún. La invicta definición de la maternidad divina no sólo destruyó los errores, sino que también confirmó más sólidamente la verdad. "Con razón y en verdad, dice S. Juan Damasceno ⁽³⁵⁾, invocamos a S. María con el título de Madre de Dios: porque esta expresión contiene todo el misterio de la Encarnación". Con el Damasceno concuerda Efrén Theopolitano ⁽³⁶⁾ cuando dice que bastaría creer y llamar Madre de Dios a la Santísima Virgen para alcanzar la plenitud de la piedad. Agreguemos a S. Pedro Canisio, Suárez y S. Belarmino, los cuales, no sin razones, juzgan que María, especialmente después de la Ascensión de Cristo, fue, de modo peculiar, maestra de los Apóstoles ⁽³⁷⁾. Ruperto Tuiciense dice con notable audacia ⁽³⁸⁾: "Convenía que fueses maestra, oh bienaventurada María, y Maestra de los maestros, o sea, de los Apóstoles, según aquello del *Cantar de los Cantares* (4,15): Fuente de jardines, pozo de aguas vivas, que con ímpetu fluyen del Líbano. ¿O acaso porque el Espíritu Santo los haya instruido, el magisterio de tu voz no les fue por ello necesario? Más aún, tu voz fue para ellos la voz del Espíritu Santo". Y da la razón por la cual los Apóstoles no habrían dejado de con-

(32) *Brev. Rom.*, Común de la B. M. Virgen, antíf. 7ª del nocturno III.

(33) RUPERTO TUICIENSE († 1135) cita esta antífona como anterior a su época.

(34) Cf. BERNARDO, *Serm. infra octav. Assumpt.* 4: PL 183, 431; RUP. TUIC., *In Cant. I*: PL 168, 820; J. B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, lib. 1, cap. 3: París, 5ª ed., págs. 37-55.

(35) JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III, 12: PG 94, 1029.

(36) EFRÉN THEOPOL., a quien cita FOCIO, *Biblioth. cod.* 228: PG 103, 968.

(37) PEDRO CANISIO, *De Maria Deipara Virg.* IV, cap. 2: 2ª ed. Ingolst., 1583, p. 396; SUÁREZ, *In Summ. Theol.* III, q. 38, art. 4: disput. 19, c. 1, n. 5; BELARMINO, *In Nat. B. M. Virg.*: O. O. P. VI, 295.

(38) RUPERTO TUIC., *In Cant. I*: PL 168, 820.

sultar a María en las cuestiones más difíciles. "Porque como antes se nos ha dicho, tú sola eres la Virgen que aniquilaste la universal depravación de las herejías".

2. Hemos tratado del Reino de verdad. Tratemos ahora del **Reino de justicia**. No será fácil en decir que María participa del poder legislativo, judicial y ejecutivo de su Hijo; porque una cosa es la gracia y la dignidad de la Reina Madre, y otra la potestad en el orden de la justicia. Sin embargo, aún en este orden, hay un trono reservado para ella. Ante todo porque, por razón de la obediencia con que cumplió como esclava de Dios todos los mandamientos del antiguo y del nuevo Testamento, y fue asociada a su Hijo, obediente hasta la muerte de Cruz, canta victoria en el cielo más que Miguel y sus legiones (cf. *Prov.* 21,28). Además, porque por su intervención, así como se aumentan los premios, también se mitigan las penas. Pues Dios "per se" es benévolo, y tan sólo como "per accidens" es riguroso y severo, apremiado por la malicia de las creaturas (39). De hecho, el Hijo vino al mundo únicamente para salvarlo (40) y, si juzga y condena, lo hace como vencido y obligado por la malicia de los hombres. Por lo que el Padre y su Hijo, si premian, más allá de lo debido premian; si castigan, menos de lo debido castigan (41). María, como Hija de tal Padre y Madre de tal Hijo, únicamente es **Madre de misericordia** (42), y sin duda se debe a su intercesión maternal y real, que los premios ya generosos se acrecienten, y las penas, según el rigor de la justicia ya bajo lo merecido, se mitiguen aún más. Y esta intercesión, así como procede de la misericordia, que es la mayor de todas las virtudes (43), así también exalta a María sobre todos los Ángeles y Santos y la asemeja lo más posible a Dios, Padre de las misericordias (cf. *2 Cor.* 1,3).

3. De lo dicho hasta aquí se hace evidente que la Madre de Dios **ejercita ante todo su maternidad real en el Reino de cari-**

(39) Cf. S. TOMÁS, *Summ. Theol.* II-II, q. 21, art. 2, corp.

(40) Cf. Mt. 18, 11; Luc. 9, 56; Jn. 12, 47.

(41) Cf. S. TOMÁS, *Summ. Theol.* I, q. 21, art. 4, ad 1.

(42) Cf. antífona mariana "Salve Regina".

(43) Cf. S. TOMÁS, *Summ. Theol.* II-II, q. 30, art. 4.

dad, distribuyendo los tesoros de Cristo, y ciertamente, como dijo San Pío X (44), cumple este oficio suyo "casi con derecho maternal". Nadie expresó esta regia potestad con palabras más felices que León XIII (45): "Es la depositaria, junto a Dios, de nuestra paz —dice— y la administradora de las gracias celestiales, colocada como está en el cielo, en la cúspide más alta del poder y de la gloria"; y un poco más adelante: "La Virgen, exenta de la mancha original, exaltada a la dignidad de Madre de Dios y por lo mismo asociada a la obra de la salvación del género humano, goza cerca de su Hijo de un favor y de un poder tan grande, como nunca han podido ni podrán obtenerlo igual ni los hombres ni los ángeles". A estas palabras de León XIII conviene acotar que él atribuye esta suprema potestad real no sólo a María como Reina Madre sino también como Reina Consorte; cual hace en otro lugar (46) al decir que compete a María ser a la vez administradora en la obra de la redención y administradora en la derivación de las gracias; potestad casi inmensa. Concuerda con León la piedad de los fieles, que proclama a María "omnipotencia suplicante". Expresión que puede invocar para sí la autoridad de un Doctor de la Iglesia, S. Pedro Damián, el cual, en un sermón mariano (47), exclama no sin audacia: "Nada es imposible para ti... Porque ¿cómo el poder de Cristo, que tomó el origen de su carne de tu propia carne, podrá adelantarse a tu poder? Pues te allegas a aquel áureo altar de conciliación, no sólo rogando, sino imperando, como Señora, no como esclava. Te impulse la naturaleza, y exhorte el poder, pues cuanto más poderosa, tanto deberás ser más misericordiosa". Notemos que acá Cristo es descripto como áureo altar de reconciliación únicamente en cuanto que es hombre. Y en cuanto hombre, dice a la madre: Ordenas con tus ruegos. Porque es su Madre, de la cual los Ángeles son siervos (48).

(44) PÍO X, *Ad diem illum*: AAS 36 (1903-1904) p. 455.

(45) LEÓN XIII, *Supremi Apostolatus*: AAS 16 (1883) págs. 113-114.

(46) LEÓN XIII, *Adiutricem populi*: AAS 28 (1895-1896) p. 130.

(47) PEDRO DAMIÁN, *Sermo* 44 in *Nat. B. M. Virg.* I: PL 144, 740.

(48) Cf. BELARMINO, *Serm. de Concept. Immac.*: O. O. P. II, 68.

4. Para terminar, digamos que la realeza de María es **espiritual y sacerdotal**. Es propio del sacerdote interceder por el pueblo cabe Dios; es propio del sacerdote ofrecer a Dios el sacrificio, en especial el sacrificio de alabanza. Lo primero hace la B. Virgen hasta el día en que sean removidos el cielo y la tierra. Lo segundo lo hace por siempre en Cristo y con Cristo y por Cristo, su Hijo, al cual debe todo lo suyo, incluso su perpetua realeza sacerdotal.

IV. MARÍA REINA Y LA REALEZA DEL CRISTO TOTAL

Se pueden comparar por una parte la Realeza de Cristo y la Realeza de la Madre de Dios; por otra parte la Realeza de María y la Realeza de los fieles. Porque todos los creyentes forman en Cristo un sacerdocio real (cf. *I Petr.* 2,9). Tratemos brevemente de una y otra comparación.

1. La Realeza de Cristo y la Realeza de la Madre de Dios tomadas conjuntamente **constituyen un misterio**: inseparablemente entre sí conexas, sin embargo distan inefablemente entre sí, como, no obstante su íntima conexión, distan entre sí la unión hipostática y la maternidad divina, la oblación de Cristo en la Cruz y la cooblación de la Madre de Dios con el Crucificado. Por su consenso manifestado a Gabriel, el enviado de Dios, María fue hecha Madre del Rey en cuanto Rey, y ciertamente de un Rey cuyo reino no tendrá fin. Goza de dignidad real, porque concibió al Rey en cuanto Rey, llevó en su seno y alimentó al Rey en cuanto Rey, dio a luz al Rey en cuanto Rey, su pecho dio leche al Rey en cuanto Rey. Más aún, participa de la unción por la que el nuevo Rey, recién concebido en el seno de la Madre de Dios, fue ungido con los dones del Espíritu Santo. Sin embargo, no recibió juntamente con su Hijo aquella suprema unción por la que la naturaleza humana de Cristo se unió a la misma Divinidad, y por la que Cristo, también en cuanto que es este hombre, fue constituido Rey de Reyes y Señor de Señores, digno de sentarse con suma majestad a la diestra del Padre y de ser adorado y glorificado juntamente con el Padre y el Espíritu Santo.

En lo que toca a la realeza y al reino por título de derecho adquirido, de entre todas las puras creaturas, María y sólo Ma-

ría colaboró bajo la Cruz en derrotar al reino del diablo, del pecado, de la muerte, para adquirir un nuevo pueblo. Sin embargo, es infinita la distancia por la que la oblación de Cristo en la Cruz supera a la cooblación de María. No sólo porque si María pudo colaborar con el Hijo para redimir al género humano de la tiranía del diablo fue tan solo por los méritos y por el poder de Cristo, gracias a los cuales ella misma había sido previamente redimida; sino también porque la oblación de Cristo, y no la cooblación de María (aún cuando ambas ofrecían al Padre la misma divina víctima en orden a aplacarlo), tenía, por razón de la persona del oferente, infinito valor. De donde se sigue que la realeza y el reino de María, en cuanto fueron logrados en el monte Calvario, casi no pueden ser comparados con la realeza y el reino de Cristo. María, bajo la Cruz, no hubiese adquirido el reino Mariano, si ella misma no hubiera sido la primera y máxima conquista del Hijo, victoriosamente triunfante en el patíbulo de la Cruz.

2. La cosa es completamente diversa, o mejor, de inverso orden, si la comparación se establece entre la realeza de María y la nobleza de los fieles, en cuanto que éstos son príncipes en el reino sacerdotal. Suscribo totalmente las palabras que el Padre Arnoldo pone en boca de Cristo ⁽⁴⁹⁾: “No consideres a María como si fuese meramente igual a los Santos y a los Ángeles, ni tampoco como la primera entre ellos; porque ella constituye un orden por sobre todas las demás creaturas; de modo que, trascendiendo de lejos a los Santos y a los Espíritus celestes, a nadie vea sobre sí sino a Mí con el Padre y el Espíritu Santo”. **María constituye un orden propio** por el cual, si bien es vecinísima a nosotros y a su Hijo, sin embargo se ubica en un lugar intermedio, inefablemente distante de su Hijo, incluso como hombre, y también de nosotros, que fuimos hijos de la ira y sujetos a la tiranía del diablo. La realeza de María está íntimamente unida con su maternidad divina, por la cual ella está sólo entre todas las puras creaturas, y con la cooblación de la víctima divina en el Gólgota, la cual oblación no es tampoco común con

(49) P. ARNOLDO, *De Imitatione Sacri Cordis Iesu*, lib. III cap. 21, n. 6.

ninguna creatura. Ruperto, abad Tuiciense, tratando del Cuerpo Místico de Cristo, se expresa así ⁽⁵⁰⁾: “La sublimidad de la Iglesia ¿en qué parte de su cuerpo brilló más altamente, después de su Cabeza Cristo, que en los méritos singulares de esta Reina de los Ángeles, de cuya carne nació Cristo, sin intervención de varón, como una piedra desprendida del monte sin ayuda de manos? (cf. *Dan.* 2,45). ¿Y en la cumbre de qué monte pudo encontrarse tanta mirra, esto es, mortificación, con incienso, esto es, aromas de pía oración, como en el alma de esta Virgen?”. Verdaderamente por su realeza, lograda al mismo tiempo con gloria y con dolor, María está de pie, y está de pie sólo, como casa solitaria de Dios en la cumbre del monte (cf. *Is.* 2,2). Los himnólogos medievales trataron de expresar esto cuando, no contentos con los títulos de Señora, Dominadora, Reina, Emperatriz, proclamaron a la B. María Virgen como Emperatriz de las reinas ⁽⁵¹⁾, Señora de las señoras y Reina de las reinas ⁽⁵²⁾ πανταύσσαν ⁽⁵³⁾ asociada a la diestra de Cristo, reinando sobre todas las cosas ⁽⁵⁴⁾. Asimismo en el himno que se llama **Te Deum Mariae**, leemos ⁽⁵⁵⁾: “A Ti en todo el orbe de la tierra te confiesa la santa Iglesia: madre de inmensa majestad”, lo cual, sin embargo, puede dar motivo a una falsa interpretación, como si María fuese, al igual que Dios, de majestad infinita.

3. Aunque María en su realeza materna es de tal modo superada por la realeza del Hijo, que permanece como a distancia infinita, sin embargo, cuando no se trata de la ejecución del poder, María Reina **goza de cierto derecho de precedencia** respecto a su Hijo: “Los derechos maternos, dice el P. Arnoldo (haciendo hablar a Cristo), que tuvo y ejerció María en la tierra, no los perdió en el cielo, donde reina conmigo como Reina de to-

- (50) RUPERTO TUIC., *De divin. officiis*, lib. VII, cap. 25: PL 170, 270.
 (51) F. J. MONE, *Lat. Hymn. des Mittelalters*, Freib. in Br., 1854, vol. II, n. 505, pág. 260, y n. 604, pág. 421.
 (52) IDEM, *Ibid.*, vol. II, n. 558, pág. 362, vers. 85-86.
 (53) IDEM, *Ibid.*, vol. II, n. 325, pág. 8, en nota al vers. 4.
 (54) IDEM, *Ibid.*, vol. II, n. 463, pág. 175, vers. 59-60.
 (55) IDEM, *Ibid.*, vol. II, n. 501, pág. 229. Y José Himnólogo en *Mariale*: PL 105, 1209.

dos los Ángeles y Santos” ⁽⁵⁶⁾. Con admirable ingenuidad lo expresa también un himnólogo de la edad media con estas palabras:

*Tu ancillam Iesu Christi
 Te vocare voluisti;
 Sed, ut docet lex divina,
 Tu ipsius es Domina;
 Nam ius habet et ratio
 Matrem praesse filio* ⁽⁵⁷⁾.

El propio autor en el mismo himno, que es un himno vespertino del oficio de la “Gloriosa Emperatriz del cielo y de la tierra” ⁽⁵⁸⁾, en los versículos 45 y siguientes, describe cómo María, por su dignidad regia, trasciende a todos los santos y bienaventurados:

*Gaude quae sola libere
 Debes atque potes dicere:
 Ego sum Regina,
 Et praeter me non est Domina,
 Ego dilecto proxima.
 Ego illi: mihi ille;
 Unus uni inter mille.
 Beatus sum beatior
 Nobilibus nobilior* ⁽⁵⁹⁾.

- (56) P. ARNOLDO, *De Imit. S. Cordis Iesu*, lib. III, cap. 21, n. 5.
 (57) F. J. MONE, *Ibid.* vol. II, n. 473, vers. 5-10. “Tú quisiste llamarte — esclava de Jesucristo; — mas, como enseña la ley divina, — Tú eres del mismo Señora; — porque el derecho y la razón sostienen — que la madre gobierne al hijo”.
 (58) F. J. MONE, *Ibidem*, vol. II, n. 467, pág. 181 en nota.
 (59) “Alégrate, pues eres la única que libremente — debes y puedes decir: — Yo soy Reina, — y fuera de Mí no hay Señora, — Yo, la cercana del amado. — Yo para Él: Él para Mí; — El único para la única entre mil. — Feliz más que feliz, — más noble que los nobles”.

Dice bien y con razón Arnoldo: María Virgen, Madre de Dios, Reina, no es una del número de los santos, ni la primera de ellos, sino que constituye **un orden propio**. Y María Reina se une a Cristo Rey: "**Uni una inter mille**".

SEBASTIAN TROMP S. J.

Traducción del latín de **LUIS L. ALMIRON**
Seminarista de la Arquidiócesis de Corrientes
3er. Año de Filosofía.



DISCURSO REFLEXIVO SOBRE LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

A Alberto Horacio Casas Riguera y Mario Enrique Sacchi, dos jóvenes que brindaron a un antiguo profesor la compañía y la ayuda que hizo posible la publicación de este trabajo.

La tradición viviente y el progreso del saber nada deben per se al antagonismo de las generaciones.

La dialéctica del amor a la verdad en la verdad del amor se opone en cambio a esa otra dialéctica que reduce el ser y la verdad a la contradicción y la lucha. El Amor y no Polemos es el autor de todas las cosas.

HÉCTOR AUGUSTO LLAMBÍAS

NOTA PRELIMINAR

El artículo del Doctor Héctor Augusto Llambías incluido en esta entrega de MIKAEL tiene ya más de dos décadas; el manuscrito que honrosamente nos cupo revisar fue iniciado y tuvo una primera redacción en mayo de 1952, retomado en 1958 y terminado en 1970 en circunstancias muy distintas de la vida de su autor y del estado en que se encontraba la edición crítica de la monumental obra de Husserl. Por otra parte, los estudios publicados desde entonces se han multiplicado enormemente y el conocimiento que actualmente se posee acerca del filósofo de Friburgo de Brisgovia es, seguramente, mucho más exhaustivo que el logrado hasta aquellos años, lo cual, empero, no significa que sea necesariamente más penetrante ni más profundo.

Sin embargo, es un reconfortante placer posar ahora la mirada en las páginas que el Profesor Llambías escribió años atrás. A ello confluyen tres motivos que no conviene desestimar. En primer lugar, se trata de un análisis cuyo mérito incide en la revelación del núcleo mismo del pensamiento husserliano y no en factores colaterales que desvíen la atención del problema fundamental elaborado por el gran maestro alemán. Segundo, es éste un breve compendio de la teoría fenomenológica que ha sido despojado adrede de cualquier impulso de erudición, especialmente reflejado en la parquedad de las citas y referencias bibliográficas, lo que facilita la comprensión del mensaje y lo circunscribe a los datos esenciales. Finalmente, Llambías nos brinda aquí la que tal vez sea la hermenéutica paradigmática que alrededor de Husserl haya emprendido la reciente neoescolástica. Este postrer aspecto es propicio para una adecuada precisión del detalle.

Sabido es que Husserl nace definitivamente a su etapa filosófica bajo el influjo confeso y estimado de la personalidad de Franz von Brentano, gracias a quien enlaza sus preocupaciones con algunos hitos de la ciencia antigua y medieval. Pero Brentano es una mente desconectada de la corriente a la que quizás estuvo llamado a pertenecer: los restos de tomismo que en él quedaban en el momento del discipulado de Husserl eran indudablemente tenues. Marginado de la orientación que durante la segunda mitad del siglo XIX comenzó a sentir sus reales en la cultura católica, Brentano se recluyó en un exilio intelectual que le impidió asimilar la restauración histórica y doctrinal de Santo Tomás de Aquino que gozaba del auspicio oficial de la Iglesia, contrariamente a lo que ocurría con otras contribuciones en lengua germánica (Scheeben, Stöckl, Clemens, von Schützler). De esa manera el incipiente y desgajado tomismo que escasamente quedó a su alcance —tan precario que apenas es posible imaginar que haya conocido el verdadero espíritu del Doctor Angélico— no pudo servir para la seducción del ávido alumno que frecuentaba sus lecciones. Y puesto que la conversión de Husserl al catolicismo no parece que implicara una aproximación a la línea capital de la sabiduría alentada por el magisterio romano, justo es suponer que el bagaje heredado de Brentano no lo incitaba a una mayor inquietud en tal sentido. Con todo Husserl mostró en una que otra oportunidad su inquietud por tocar algunos elementos escolásticos infiltrados en la filosofía moderna; así, lo vemos aplaudiendo las encuestas de Étienne Gilson y Alexander Koyré sobre la dependencia de Descartes con respecto a la Edad Media (Cartesianische Meditationen, Med. I, § 10). Lo que no es sencillo de conciliar, en cambio, es la mutua indiferencia que se manifiesta entre la fenomenología de Husserl y la nueva escolástica. Recién hacia el final de su vida es cuando se atisban las intenciones de ambos sectores ordenadas a efectuar un acercamiento o a medir las distancias que los separan. Aquí debemos recordar el caso de dos autoras que figuran con peculiar empeño en una y otra tendencia: la malograda Edith Stein y Sofía Vanni Rovighi. No obstante, si se toma en cuenta que el aporte del Doctor Llambías no es lejano en el tiempo al deceso de Husserl —catorce años—, nos encontraremos, pues, con una versión de su filosofía que el tomismo urgía irremisiblemente, aunque principalmente por el hecho de compartir una escena filosófica en donde la verdad —como aconteció siempre— es sólo una.

Las letras que de inmediato pasarán a la consideración del lector son, por cierto, un ejemplo cabal del juicio que en torno a Husserl debe surgir de una filosofía cristiana.

MARIO ENRIQUE SACCHI

I. Introducción

Puesto que la realidad se nos presenta durante el tiempo de nuestra vida y bajo el rostro peculiar de la vida de nuestro tiempo ⁽¹⁾, también nosotros, que cultivamos la amistad de la Sabiduría según el modo de nuestra posibilidad pero aspirando a tener algo de los

(1) No es nuestro propósito hacer juegos de palabras: cuando decimos *el tiempo de nuestra vida*, nos referimos al tiempo que también se puede llamar *personal, psicológico o existencial*, sin dejar de apuntar a su par-

antiguos modos, y que a veces preferimos la compañía de algunos muertos definitivamente inmortales a la de quienes viven hoy pero ya no saben qué hacer con su muerte, escuchamos el apremiante lema: *zum Sachen selbst!* con que se inauguró la que se quiso inaudita y radical indagación de nuestro siglo. Sólo que nosotros, de estirpe aristotélica al fin, y, por ello, exentos en intención de esas apriorísticas construcciones que suelen exasperar positivismos, más bien ciframos el orgullo de heredar tan alta prosapia, en no poder volver al ser mismo de las cosas... porque jamás nos apartamos de su por así decir palpable presencia.

Estamos, en efecto, ya en el ser, que no a él volvemos, o, si se quiere (y con perdón de imágenes siempre de algún cuidado en asuntos filosóficos), nos disponemos a darle simple y abierta acogida ⁽²⁾ en nuestra casa, que deseamos limpia y desembarazada de todo interés y de todo artefacto inútil, — simplemente acogedora.

De esa manera, en virtud de nuestra disponibilidad, no sólo permitimos, antes bien ansiamos que sea el ser mismo, desde sí mismo, originariamente, quien nos visite. Lo esperamos de tal modo, y tanto, que ni siquiera salimos a su encuentro con estéril agitación, no sea que llegue durante nuestra ausencia por el verdadero camino, distinto del que quisiéramos metódicamente imponerle; ni nos retiramos con demasiadas cautelas y cavilosasidades de su obvia presencia, para que nuestros propios actos, demasiado activos bajo el

ticipación del tiempo *cósmico* por la duración real; en cambio, cuando decimos *la vida* de nuestro tiempo, nos referimos al tiempo *histórico, social y cultural* en el cual se inserta nuestra vida en sentido estricto, pero que muy bien pudiera prescindir de ella sin una modificación substancial.

(2) "Nous considérons le réalisme non comme une doctrine sur la nature de l'être, mais comme un méthode de pensée, une attitude spirituelle. Il consiste à établir l'accord, que cherche toute philosophie, entre l'être et la pensée non pas en montrant que la réalité correspond à une exigence *a priori* de l'esprit, mais en discernant dans l'esprit une attitude d'accueil et de consentement. Au lieu de considérer que l'esprit est une activité donante, il voit dans l'être un don et comme une grâce de lumière. Le réalisme revient à dire que la connaissance est une "illumination intellectuelle" par le moyen même de l'être. La réflexion n'est pas étrangère au réalisme de l'intelligence ainsi entendu. C'est l'acte par lequel l'esprit se reconnaît, revient à soi, se possède; le réalisme ne serait pas possible si l'esprit n'arrivait à se ressaisir, dans son accord avec le réel, comme puissance d'accueil": A. FOREST, *Consentement et création*, études annexes, I: "Nature et rôle de la réflexion", pp. 108-109, Philosophie de l'Esprit, Paris 1943.

engaño más sutil de la imaginación, no vengan a interponerse entre el ser y nosotros y sólo se aposente bajo las sombras de una vacía soledad ⁽³⁾ el fantasma del ser, es decir, el fenómeno, entendido como lo que de suyo aparece y se queda en apariencia más que en aparición. De uno u otro modo perderíamos una vez más la inteligible y sabrosa substancia de las cosas que realmente son y existen.

Dijimos que la realidad misma, no su idea —evitando así la desmesurada sutileza de Zubiri, quien a causa de su vasta erudición, si no de su poderoso ingenio, se atreve a insinuar histórica y aún historicista “idea de la realidad” ⁽⁴⁾—, se nos presenta con su coeficiente de tiempo. Temporal nuestra vida, temporal la condición actual de nuestro ser, temporal el modo gradual y progresivo de nuestro pensar, se temporaliza a su vez la realidad que se nos presenta. No pocos, hoy, sumidos en y como fascinados por la imagen móvil de la inmóvil eternidad, no sólo declaran la temporalidad del ser del hombre, mas identifican, o poco menos, Ser y Tiempo.

Pero el tiempo no resiste mucho tiempo la mirada de la Inteligencia. Esta, hasta cuando dice: *todo pasa, todo fluye*, agrega de manera inexorable: *Siempre*. Frente al no ser del tiempo, sobre el no ser del tiempo, la mirada pura de la inteligencia vislumbra siempre el ser de la Eternidad. En esa emoción primordial que se estremece en el asombro filosófico ya chispea esta vislumbre. Cuando a través del cambio se diseñan las formas del ser que cambia, la in-

(3) Aquí se alude al solipsismo irreparable de las filosofías que en busca de una apodicticidad suprema —negada a la intelección directa del ser material y sensible—, recurren a una intuición reflexiva del *yo*, en el que confinan toda objetividad fenoménica suspendiendo el juicio sobre la realidad y la existencia de lo *dado*.

(4) X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, cap. I, § 3: “Ciencia y realidad”, pp. 61-95, 5ª ed., Madrid 1963. En este inquietante ensayo, —acaso porque lo que hay en él de filólogo desplaza a veces al filósofo, en detrimento de ambos—, Zubiri se halla transido de conceptualismo y aún de nominalismo. Parécenos que con ello se compromete demasiado al pensamiento en la estructura verbal que, a causa de nuestra condición, históricamente lo reviste. Pensamos, ciertamente, dialogando, así sea con nosotros mismos, como nosotros ahora. Es decir, pensamos exteriorizando, objetivando, pro-poniendo. Temporales, componemos, dividimos, descubrimos; animales políticos por naturaleza, expresamos lo que pensamos. Mas, una crítica natural y espontánea del pensamiento ya corrige, al tomar conciencia de ellas, estas dos paralages de la temporalidad y de la sensibilidad sin sacrificar el realismo objetivo. Zubiri nos debe todavía una metafísica del conocimiento exenta de todo relativismo.

teligencia dice: ¡*Siempre!*!, apuntando, aún sin conocer la causa, y a causa de su ignorancia libre de estorbosos prejuicios, a lo universal y a lo necesario que inmanecen a toda particular contingencia ⁽⁵⁾.

Entre el no ser del tiempo y el Ser infinito, para la mente creada —incomprensible de la Eternidad—, intermedia la historia, que también a su modo, irreiterable e irreversible, dice: *Siempre*, porque nada de lo que fue podrá dejar jamás de haber sido, y porque, si al exiguo instante presente quisiéramos despojarlo de todo lo que todavía dura, de lo que fue y de todo lo que anticipa y espera de lo que vendrá, ¿en qué nada de nada fincaríamos nuestro ser?

Se nos dice: sólo *es* en sentido estricto la actualidad del instante presente. Respondemos: pero nada, temporal, *es* sin ese no ser que *es todavía* del pasado, y sin ese no ser que *ya empieza a ser* del futuro. *Recién* y *ya* son otros nombres del ahora real y concreto.

Porque la verdad — esa relación de la inteligencia y el ser—, tal como es en sí, no cede al tiempo, los arcaizantes la buscan en el pasado y aún quisieran hallarla en el principio (*αρχή*); porque el pasado es irreversible y se llevó consigo todas las “verdades” relativas

(5) Esta expresión del autor no cede a ninguna especie de ontologismo. El ser infinito y eterno no es, por cierto, el *primum cognitum* de la inteligencia humana ni de ninguna inteligencia creada. Aún el objeto formal propio y proporcionado de una inteligencia como la humana, constitutivamente encarnada, es el *ens concretum quidditati sensibili*, y su acto, aunque inmaterial, depende extrínsecamente de la materia sensible, que, mediante la abstracción, resulta ser más bien, en cierto modo, “materia de la causa de la intelección”: SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summ. theol.*, Iª pars, q. LXXXIV, a. 6 in corpore. Ello no es óbice para que el objeto adecuado de la inteligencia humana, en tanto que inteligencia, sea el ser o ente en toda su trascendentalidad, ni positivamente infinito ni finito, es decir, potencial y negativamente infinito, o, si se prefiere, no finito. De ahí su radical apertura a la infinitud, que es propia de la inmaterialidad del espíritu, así se trate de una forma substancialmente unida a la materia corpórea.

Lo que quiere señalar con la vislumbre originaria de la eternidad es que la realidad concreta ofrecida al conocimiento del hombre es verdadero fundamento en tanto en cuanto, lejos de agotarse en la inconsistencia del puro devenir, está constituida por una relación de participación por la que su acto de ser no le compete en virtud de su esencia. La intrínseca inconsistencia de las cosas sujetas a la ley del movimiento, y, en general, de las cosas limitadas, exige la dependencia del acto creador, de manera que la participación del ser se evidencia en el vestigio o la semejanza que el *Ipsum Esse subsistens* deja en todos sus efectos.

Reiteramos: Dios no es el *primum cognitum* de la inteligencia creada, máxime de la humana —esencialmente encarnada—, pero como *Ipsum*

al tiempo, participaciones deficientes de la Verdad, frente a problemas históricos los innovadores la buscan “guiados por la idea práctica de una tarea infinita” (6).

Es posible, y es mejor, ver en la historicidad de la humana existencia las dos facetas: la muerte de lo que pasa porque estaba ya sin vida, y la vida de lo que permanece porque “no tenía en ello parte la muerte” (7).

El verdadero y posible progreso, que ensancha dentro de nuestra histórica situación un horizonte dinámico de efectivas y concretas posibilidades, se funda y se levanta sobre un acervo heredado, que, con todo, es necesario asumir cotidianamente. Heredar, en este orden, es asumir libremente y analogar, esto es: continuar vitalmente sin repetir. Pero es condición necesaria de toda auténtica libertad el jugar entre dos polos de necesidad: la existencial de la situación concreta en que decidimos, y la esencial y eterna del último fin que trasciende absolutamente todas las situaciones particulares. Sólo estaría de veras a la altura de su tiempo, como se dice hoy con cierta fiebre de actualidad, quien fuese capaz de asumir todo el pasado histórico y penetrarlo con una mirada establecida sobre una eternidad más viva y consistente que la de los intemporales teoremas.

La realidad se le presenta al pensador bajo la faz de algunos determinados problemas; pero el ser histórico de los problemas no

Esse subsistens, a la par que *Ipsum Intelligere subsistens*, es el fundamento necesario del ser y de la inteligibilidad de las cosas que conocemos primero merced a la iluminación abstractiva del *vous poietivós*. Tal presencia del Ser primero y supremo no es objeto de una intuición intelectual. Por eso denominamos “vislumbre” a ese dinamismo que despierta la búsqueda: no se puede buscar sino lo que se oculta al conocer, pero no se puede buscar sino aquello cuya existencia no se ignora absolutamente. Aquí no hay lugar para el univocismo de Parménides ni de los platónicos, así se trate de la participación unívoca y equívoca de Luis Lavelle. La única respuesta legítima es la de Santo Tomás que conjuga el texto sagrado: *Signatum est super nos vultus tui, Domine* (Ps. IV, 6-7) con la doctrina de San Agustín, quien explica su teoría de la iluminación por el conocimiento de las razones eternas, *per quarum participationem omnia cognoscimus*. El Angélico desarrolla y precisa: “*Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae...* Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur”: *Summ. theol.*, I^a pars, q. LXXXIV, a. 5 in corpore; cfr. I^a pars, q. XII, a. 11 ad 3um; q. LXXXVIII, a. 3 per totum; *De veritate*, q. VIII, a. 7 ad 13um; q. X, a. 6 ad 6um; q. X,

hace ni puede hacer a la realidad, trascendentalmente problemática. Antes bien, los problemas de nuestro tiempo, si verdaderos problemas, por originales e inauditos que sean, levantan su incitante y acaso amenazante dificultad sobre la realidad indiscutible de las verdades en que con razón *estamos*.

Nadie pudo, ni podrá nunca, dudar de todo. Una buena duda, un bien planteado problema, presupone muchas indubitabilidades y no sólo la existencia del *ego* pensante que soñara Descartes, ni sólo la eidética estructura de un *Ego* más espectral todavía, reducido a pura reflexión, que reitera Husserl cuando intenta superar la *hazña dubito-cogitativa* del francés que, en la substancia real del *Ego*-

a. 11 ad. 12um; *Quodlibetum* X, q. IV, a. 1 in corpore; *In Boëthii De Trinitate*, q. I, a. 3 per totum. La cita de San Agustín es: *De Trinitate*, L. IV, cap. 16, PL t. XLII, col. 902.

Nos es primero conocido el ser participado, pero en éste no es dada originariamente la participación del ser. El ser participado es conocido formal y expresamente después que por la *via causalitatis* hemos alcanzado analógicamente el Ser imparticipado.

Esta extensa nota, sugerida y propuesta por Mario Enrique Sacchi, ha sido compuesta con su colaboración, que agradecemos vivamente. Con ella se procura evitar cualquier malentendido a que pudiera dar lugar la expresión un tanto agustiniana de un tomismo que se quiere fiel y que tal se cree, acentuando la vertiente del Águila de Hipona que, a nuestro juicio, corrobora la originalidad del Angélico y deja intacta la estructura aristotélica del sistema.

El autor tiene la convicción, de la que dio testimonio frecuente en su cátedra, que es ésta la más fecunda lectura de Santo Tomás, abierta a la integración de pensamientos nuevos con la tradición, como conviene a una viviente y auténtica perennidad.

(6) *Pues el ser es para la filosofía, y por ende para la investigación de las correlaciones que es la fenomenología, una idea práctica, la de la infinitud del trabajo de definir teóricamente*: E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Med. IV, § 41, herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser: *Husserliana. Edmund Husserl. Gesamelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl - Archiv (Louvain), unter Leitung von H. L. Van Breda O. F. M., Band I, 2. Auflage, Haag 1963; cfr. la traducción española de J. Gaos, *Meditaciones cartesianas*, p. 156, México D. F. 1942, y la traducción francesa de G. Peiffer y E. Levinas, *Méditations cartésiennes*, p. 74, París 1953.

(7) Todo este párrafo apunta no a la realidad fáctica del devenir histórico, sino a su participación en el orden esencial o de los valores. Estos no son en sí eternos, pero, según el orden normal de la Providencia de la historia, tienden a perpetuar sus realizaciones. Trátase sólo de una *constante* tradicional que no implica ningún determinismo físico.

que-existe-pensando, retenía girones de su pequeño rincón de mundo, — desmantelado albergue entre ruinas ilustres ⁽⁸⁾.

Los problemas, instancias de nuestra vida, son la faz de tiempo de la realidad que filosóficamente se presenta. Pero las soluciones —si verdaderas soluciones, soluciones verdaderas—, en cuanto tales respuestas dadas a tales preguntas, quedan para siempre, aunque los hombres, muchos hombres, las olviden. Y, ¿cómo las muchedumbres, así sean filosóficas, no las olvidarían? Nosotros, que no quisiéramos olvidar nada nunca si no es la flaqueza de nuestra condición y de nuestras propias personales fuerzas, no rehusamos el desafío que tácitamente nos arrojan los problemas de nuestro tiempo. Por el contrario, los afrontamos con alguna confianza, pues si ante todo, en arduas ocasiones, lo esperamos todo de la misma luz del Ser que hace ser a las cosas mismas, nos sentimos acompañados y asistidos por aquéllos que nos precedieron y a quienes la realidad presentara ya, otra vez, su verdadero y más secreto rostro.

Valgan estas palabras para precisar el propósito de quienes, reconociendo y aún proclamando el magisterio de toda la tradición filosófica, especialmente la de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, procuran también comprender y valorar la obra de

(8) El Padre Maréchal pretende que en Santo Tomás, al igual que en Aristóteles, hay una duda metódica universal; pero es evidente que al diferenciar la duda aristotélico-tomista de la duda cartesiana deja a salvo que la *universalis dubitatio de veritate* de origen aristotélico, forma parte de una ficción metódica y se la trata *ad modum quaestionis solvendae*: J. MARÉCHAL S. I., *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, L. II, section première, chap. unique, § 1, pp. 81-83, Museum Lessianum, Section Philosophique N° 7, 2e. éd., Bruxelles-Paris 1949. Dice el ilustre jesuita: "S. Thomas doute moins sérieusement que Descartes: par contre, il doute plus universellement, et ceci importe davantage: le but de S. Thomas n'est pas, comme celui de Descartes, de saisir au plus tôt, parmi d'autres "vérités" possibles, une vérité privilégiée, indubitable et bien définie, qui puisse servir de point de départ constructif: son dessein, moins particularisé, offre plus de portée réelle et, qu'on nous passe le paradoxe, plus de foncière "modernité": car il s'agit, ni plus ni moins, d'instituer une critique générale du vrai comme tel. Aussi les premiers résultats acquis par le procédé du doute méthodique seront-ils différents dans le thomisme et dans la métaphysique cartésienne: ici, l'évidence intuitive du *Moi* ontologique (ne va-t-on pas s'y trouver prisonnier?); là-bas, la nécessité objective de l'Être, en général": *Op. cit.*, *ibid.*, p. 84.

Étienne Gilson ha reprobado aún la interpretación anterior, manifestando en forma categórica que tanto en la aporía de Aristóteles co-

los grandes contemporáneos que gozan de social e histórica vigencia a causa de la energía intelectual con que plantearon sus problemas.

Ahora bien: nos hemos propuesto ensayar en este discurso una meditación sobre el pensamiento filosófico de Husserl y las relaciones entre su método y su doctrina. Para ello tendremos que dar cuenta en forma sumaria no solamente de lo pensado por Husserl en materia de lógica, sino también del lugar que ocupa y de los enlaces que ese pensamiento tiene con la totalidad de su filosofía. Adoptamos, pues, una perspectiva histórica, pero como la historia del pensamiento es ante todo pensamiento, nuestra descriptiva exposición no podrá menos de ser también, en cierta medida, interpretación y crítica.

La filosofía, como todas las cosas excelentes, es difícil. En primer término, para el mismo filósofo; segundo, para los que estudian pensamientos de otros, cuyo punto de vista al pronto se presenta enigmático; y, desde luego, para quienes no se hallan enteramente familiarizados con la obra filosófica sobre la que se trata. A ello se agrega que el hombre se complace tanto en vencer dificultades que a veces antepone el amor a las dificultades al amor de las cosas excelentes. En más de una oportunidad esta tentación ha podido estorbar el intento de los mismos filósofos.

En el presente caso, nos damos cuenta de la grave dificultad que significa exponer en una breve síntesis el pensamiento de Hus-

mo en la *dubitatio* de Santo Tomás no hay ninguna duda metódica universal, sino solamente un examen reflexivo de los problemas en cuanto a su contenido objetivo. Una buena *dubitatio*, expresa Gilson, es una buena cuestión, una cuestión interesante que vale la pena estudiar: É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, p. 57, Problèmes et Controverses, Paris 1939.

Dejando de lado la cuestión histórica, nosotros creemos que es posible suspender el juicio sobre el valor de la solución de todos y cada uno de los problemas *particulares*. Entendemos aquí por *particulares* todos aquéllos en los cuales no se implican necesariamente las cuestiones referidas al ser y al conocer trascendentalmente entendidos. Así, pues, cabe dudar de todo, distributivamente; y todavía habrá infinitud de cuestiones ficticiamente particulares en las que la duda sólo podrá ser ficticia por manifestarse inmediatamente como absurda una duda que intente abrazar la totalidad simultánea del Ser. ¿Pues qué sería del dudar, del dudante y del objeto mismo de la duda? Quien adopte

serl. Además, la filosofía fenomenológica tiene otras especiales dificultades que agravan la situación:

- 1º) Se trata de una filosofía en que se ensaya una profunda renovación del método;
- 2º) Exige en el punto de partida una violenta conversión de la actitud natural, que se ejercita cuando se piensa desde la "situación en el mundo";
- 3º) Igualmente, nuestro autor se vio precisado a inventar numerosos neologismos y a cambiar la significación de las palabras más usuales para expresar un pensamiento que se juzgó a sí mismo dotado de "inaudita originalidad";
- 4º) El gran pensador alemán llegó al campo de la filosofía sólo después de haber hecho una larga incursión en el saber matemático, tardando muchos años en alcanzar pleno dominio del estilo, de la expresión ajustada y de la cultura histórica que reclamaba un pensamiento tan profundo, pero con frecuencia farragoso y complicado;
- 5º) Por último, Husserl es difícil para nosotros, latinos, demasiado maduros, porque su tipo de investigación consiste en una exploración a ciegas, exenta de cuadros y normas orientadoras. Dirigido a las últimas fundamentaciones de todo, a las que busca en los abismos de la subjetividad, su pensa-

contra naturam tal actitud no podrá menos de experimentar un horror o angustia trascendental; no por esto o aquello, sino por el ser mismo que ficticiamente se le desmorona en la nada. La experiencia metafísica de la nada, como correlato *objetivo* de la vivencia de la angustia, es la contraprueba de la imposibilidad efectiva de la duda real universal.

El hombre, sin embargo, tiene el privilegio de poder violentar arbitrariamente su propia naturaleza y querer desviar la inteligencia de su objeto; pero puede también conocer con irrecusable evidencia que es arbitrario tal desvío y que sólo *en el ser*, o dentro del ser, se da la *nihilista* negación.

No ignoramos el valor positivo en un orden ascético-místico, no filosófico, de la experiencia aniquilante de la nada. Pero esto es otra cosa... Y no conviene transgredir los géneros, ni se elabora auténtica filosofía remedando el lenguaje de los místicos, que es el habla de los que pierden el habla por inefabilidad del Objeto supremo de su conocimiento.

miento, sinuoso, a pesar de la tenaz energía que despliega, llega a mudar una y otra vez los objetivos propuestos, y su expresión va dejando en el camino, como instrumentos gastados, muchas palabras con que designara provisoriamente los objetos de sus primeras intuiciones. No escribió Husserl sus obras una vez en posesión de un pensamiento completo; nos ha dictado, más bien, su viviente, morosa y vacilante meditación. Cierta inclinación, por fin, a excesivas distinciones no siempre bien fundadas que lo asemejan a algunos representantes de la Escolástica decadente, y la falta de una sólida formación histórica durante la mayor parte de su carrera, dan a su trabajo un aire de barbarie genial.

Los bárbaros, providencial reserva de energías históricas, encuentran en la misma ignorancia de los valores seculares, que oscuramente admiran sin comprender, la posibilidad de *destruir y crear*, cuando al demasiado refinamiento del decadente todo se presenta hecho y definitivo. La Providencia echa mano del bárbaro; y cuando las caducibles civilizaciones se muestran indignas de los valores y de los hombres que las fundaran, se abren nuevas misteriosas posibilidades.

Los pensadores de hoy, también demasiado maduros, experimentan la necesidad espiritual de empezar de nuevo, como si la misma inteligencia sufriera de su propio hartazgo. Pero la barbarie, querida, reflexiva, manufacturada, es una postrera manifestación de decadencia, y por eso carece de autenticidad. Auténtico es el que funda su fidelidad a sí mismo en la fidelidad primera a la dada, presente y trascendente Realidad. Alguien puede ser espontáneo sin ser auténtico.

La barbarie filosófica en que se apoyara Husserl tuvo la suficiente ingenuidad como para ser auténtica. Las matemáticas y el positivismo de su mocedad prolongada le reservaron una suficiente hirsuta condición para que pudiera darnos su filosofía. Su genio, pero también su primitividad, hicieron posible la colosal tentativa de destruir primero y restaurar después *desde abajo (von unten her)* todo el edificio del saber filosófico y de todas las ciencias desde sus últimos fundamentos como saber estricto (*als strenge Wissenschaft*).

Cuando se trata de cualquier otro filósofo, hablar de su lógica significa mostrar un aspecto particular de su obra, comportando con

frecuencia mencionar lo menos personal y original de su pensamiento. En el caso de Husserl no se puede exponer su lógica sin hacer referencia a todo su pensamiento, ni se puede caracterizar su novedosa filosofía sin exhibir ante todo sus *Investigaciones lógicas*. En efecto, la lógica de Husserl, en cuanto lógica trascendental o crítica del conocimiento, ha gravitado constantemente sobre toda su obra y ha hecho las veces de la metafísica ausente, pues desarrollada al fin como fenomenología pura y trascendental, ha tomado el carácter de una filosofía primera. Limitado a la lógica, de Husserl puede decirse que empezó por ella ceñido a sus particulares problemas; pero ésta se le fue convirtiendo gradualmente en una ciencia teórica del mundo suprarreal y supraideal de las significaciones puras, con lo que sus problemas adquirieron dimensión oceánica. ¿Qué mucho sería si navegara luego por ellos sin término?

Ocuparse, entonces, de la lógica husserliana, aunque en un breve ensayo, es intentar la génesis de su fenomenología. Método y doctrina surgieron juntos al filo de las apremiantes cuestiones acerca del valor de los primeros principios. Aceptemos, pues, el rigor de seguir el proceso de su formidable meditación indicando la serie gradual de los problemas que afrontara.

II. Génesis y desarrollo de la fenomenología

Nacido en Moravia en 1859, estudió matemáticas bajo la dirección de Weierstrass y coronó con éxito sus empeños al presentar una disertación titulada *Contribuciones al cálculo de las variaciones* (*Beiträge zur Variationsrechnung*, Wien, 1882). Entre los años 1884 y 1886 escuchó en Viena lecciones de Franz von Brentano, de las cuales, según escribe, extrajo la convicción que le daría valor para elegir la filosofía como vocación de su vida (*Lebensberuf*): *la convicción que también la filosofía es un campo de trabajo serio que puede y debe ser tratado con el espíritu de la ciencia más rigurosa*. Estas expresiones son reveladoras: nuestro autor, desde el comienzo de su carrera y antes de haber elaborado su propio pensamiento filosófico, se halla en posesión de un ideal de la ciencia; ideal que ha tomado porque lo ha vivido en el mundo de las matemáticas puras, y que, en fin, vislumbra para la filosofía una posibilidad análoga. Recuérdese también que esas ciencias se ocupan de ciertos extraños entes u objetos intemporales, in-existentes, o, si se desea, inexistenciales; exen-

tos, por tanto, de toda referencia al influjo real de la causalidad. Sobre tales supuestos, era natural que el neófito en estudios verdaderamente filosóficos dedicara sus primeros trabajos y publicaciones al análisis de los conceptos matemáticos.

A los veintiocho años de edad obtuvo la habilitación como docente libre con un aporte *Sobre el concepto de número* (*Ueber den Begriff der Zahl*, Halle, 1887), que dos años más tarde sería reimpresso bajo el título de *Filosofía de la Aritmética* (*Philosophie der Arithmetik*, Halle 1891, edición de sólo el tomo I). Trátase de un ensayo de inspiración empirista moderada (psicologista) que dedica al maestro Brentano. La estructura objetiva del número se le revela en dependencia estricta de la función psíquica de numerar, de manera que *la unión colectiva de los objetos numerados no sería dada intuitivamente en el contenido de la representación, sino más bien sería el resultado o producto del acto que unifica*. Los análisis del concepto matemático *se reducen* a los análisis psicológicos de los actos que lo engendran o construyen. De esta manera, aparece aquí un retroceso reflexivo de la objetividad numérica dada a la subjetividad fundante.

Frege, lógico matemático, impugna esta posición sosteniendo que la psicología podrá explicar o describir la génesis de una noción, pero no describir su *objeto*. Terminaba el crítico vaciando el concepto de número de todo contenido objetivo y lo hacía cautivo de sus propias limitaciones filosóficas. Husserl no puede aceptar el crudo nominalismo del objetante que no elude el naufragio escéptico, inadmisibles para nuestro autor, quien, sin embargo, advierte el rigor del impacto que vuelve a centrar el problema sobre la objetividad independiente del ente matemático.

Es entonces cuando la tardía formación filosófica de Husserl recibe el influjo de Bernard Bolzano, cuya *Lógica* estudia. El aristotelismo realista, aunque de ribetes empiristas, de su primer maestro —Brentano—, es compensado ahora por un cierto platonismo que objetiva al menos, si no hipostasia, los géneros, las especies y las proposiciones, que son pensadas como una suerte de irreductibles entidades determinadas *en sí*, objetivamente opuestas *a* e independientes de los actos mentales que las afirman o niegan. En esta instancia se encuentra el principio remoto de la oposición husserliana *nóesis-noema*, pues de Brentano toma la existencia y la presencia intencional

de los objetos en la conciencia, pero de Bolzano recoge la objetividad independiente de los objetos *in-tendidos*.

No es difícil percibir ya un hilillo refrescante, aunque no del todo puro, que baja de la antigua tradición filosófica a través de estos resabios escolásticos. En efecto, tanto Brentano como Bolzano, a pesar de su apostasía o secularización, son tributarios, como es sabido, de la enseñanza del pensamiento católico en el orden filosófico. Bajo este magisterio, o, si se quiere, bajo estas incitaciones, comienza Husserl su propio trabajo sobre las cuestiones lógicas. Lleva entre su modesto bagaje de explorador filosófico el concepto de la *intencionalidad* de Brentano, propicio para oponer radicalmente los fenómenos psíquicos a los fenómenos físicos, y el concepto de la *in-existencialidad* de los objetos lógicos de Bolzano. Ha podido leer, ciertamente, en la voluminosa, desigual y densa *Wissenschaftslehre* de éste, que "el acto de pensar y la cosa pensada tienen existencia real; en cambio, la representación, la proposición, la verdad *en sí*, no tienen existencia real, no son en ningún lugar ni en ningún tiempo".

Pero en la mayor intimidad de sus alforjas intelectuales, Edmund Husserl lleva su propia visión de los objetos matemáticos, intemporales e inexistentes, pero *verdaderos*. Tales objetos se le presentan con aquella pureza, aquella perfección y aquella inmutabilidad que siempre ejercieran sobre los pensadores de calidad platónica una seducción fríamente apasionada frente a la caducidad y corruptibilidad de este mundo terrestre y corpóreo que nace y muere. Se explica, pues, que desde 1900, cuando a los cuarenta y un años de edad publica el primer tomo de las *Logische Untersuchungen* —que tenía por título *Prolegómenos a la lógica pura* (*Prolegomena zur reinen Logik*)—, comience su polémica con el psicologismo empirista y naturalista que se ofrece a los ojos del pensador alemán como la forma más tenaz del *realismo*.

Su infortunio metafísico reside en que no conoció, a causa de los prejuicios de su tiempo y de su ambiente, las expresiones auténticas del realismo filosófico, que, por su profundidad y elevación, es el único apto para superar la estéril antinomia empirismo-idealismo, pero que también, por su excelencia, se da en la historia con preciosa rareza. La egregia tradición de la filosofía perenne bien puede compararse a esa línea ideal que diseña la espina dorsal de los grandes macizos: la trazan austeras e invictas las cumbres más altas, que son por cierto las más escasas en número; y es fácil discernirlas sobre

los mapas abstractos, pero en la realidad cotidiana montículos menores interceptan una visión que se demora en alturas más accesibles. Husserl, por la cultura de su tiempo y privado de una confortante influencia de una formación tradicional, no podía ver más que el realismo ingenuo del sentido común, que aparece demasiado poco crítico y filosófico a la mirada de un pensador profundo y audaz, o el realismo del psicologismo, ignorante de sus propias contradicciones y que quería reducir la lógica a una *física del pensar*, como decía Theodor Lipps.

La obra lógica de Husserl, como señala Antonio Millán Puelles en su notable ensayo sobre *El problema del ente ideal*, ha nacido al calor de la reacción antipsicologista. Más aún, se puede decir de todo el pensamiento de Husserl lo que Millán Puelles descubre respecto del ser ideal: "Husserl ha intentado destruir, golpe tras golpe, las raíces más íntimas de su primera formación filosófica. Cuando el proceso acaba, ese pensador sólo ha logrado obtener dos cosas: el fantasma del psicologismo y la esfera de la idealidad... Debe reconocerse... que la doctrina del ser ideal (centro pseudo-metafísico del pensamiento husserliano) surge justamente al filo de esa polémica, enriqueciendo su contenido en cada refutación, o, lo que es igual, perfilando su forma *a costa* del psicologismo".

Para comprender, luego, el sentido de la posición de Husserl en los inicios de su obra, pero cuando ya se halla en posesión de la intuición primera que no ha de abandonar a lo largo de toda su enorme cavilación meditativa, es necesario tener presente la situación filosófica que lo condiciona.

Los grandes sistemas de metafísica idealista han producido ya todos los frutos que podían ser asimilados por el fin del siglo. Retornando a la experiencia sensible como a un recurso exclusivo y excluyente, el positivismo deseaba purificar la inteligencia de toda embriaguez y de toda delirante exaltación. Un sólido realismo de intenciones prefería depauperar y reducir la realidad a su corteza fenoménica antes que pregonar excelsitudes de inmaterialidades ilusorias. Impera, pues, y despotiza el fenómeno que extrae toda su realidad de la experiencia. Más, si toda verdad y toda realidad se reducen al fenómeno sensible en que consistiría la naturaleza, es menester atreverse con el mismo Espíritu, no por desconocido menos inquietante. He aquí que la psicología, ciencia verdadera, y, como tal, ciencia de fenómenos, es la que resulta elevada a ciencia empí-

rica de toda realidad y por consiguiente forzada a hacer las veces de ciencia primera y fundamental.

Es posible y hasta fácil negar la metafísica como ciencia universal y real, pero no es ya fácil ni siquiera posible abandonar la actitud metafísica. La metafísica como pretensión de saber universal, real, primero y fundamental es arrojada por la puerta, mas en seguida otro saber, que hace metafísica sin saberlo, se nos cuela por la ventana o se infiltra por los sótanos. Su clandestinidad no garantiza su excelencia.

La metafísica agnóstica respecto de lo absoluto, que caracterizó al positivismo, no escapa mejor a las absolutas exigencias del espíritu y del ser que otras tentativas negadoras de la filosofía primera. En efecto, si todo es fenómeno, todo es *de la* conciencia y la ciencia de los fenómenos de la conciencia no puede menos de pretender erigirse en la ciencia de todo.

Por la vía del psicologismo trascendentalizado retorna la metafísica idealista con aire fantasmático. El voto de pobreza se llena de su vaciedad. La reconocemos, invisible, por el frío que nos penetra a través de las hendidias del alma. Y si obstinadamente le negamos a la metafísica derecho de ciudad, entonces toda la realidad en cuanto cognoscible, o, cuando menos toda la objetividad, se nos reduce a una función de la conciencia subjetiva.

El problema de Husserl siempre fue el mismo: la verdad rigurosa y matemática *puede ser que no exista* ⁽⁹⁾, y quizás esto constituya su gloria; pero evidentemente *es*. Si se dilata su ámbito, y a la par de los números, figuras, variantes y funciones, damos cabida a los axiomas lógicos, a las *representaciones*, a los juicios, a las teorías, y, en fin, a los objetos universales, no se puede negar la verdad de tales entes estimados ideales por la intemporalidad de su estructura y por la falta de contenido existencial. Si conserva sentido, el acto de nuestra negación no podrá menos de referirse intencionalmente a su propio objeto, no menos verdadero aunque se lo conciba intemporal e inexistente.

La verdad y el ser de lo *ideal*, objetivada, inmanente al pensamiento (que tal constituye para Husserl el objeto de la lógica), se encuentran en un plano de validez que trasciende toda oposición extramental o intramental de realidades fenoménicas y fácticas. Desde

(9) Claro está, como *cosa*, como *cuerpo*, como *ente* desplegado en el tiempo.

el principio, Husserl se propone salvar la objetividad del ser ideal y su validez en contra del escepticismo virtual que él llama gnoseológico y que denuncia en el psicologismo. Hay en él una intuición que jamás abandona y *que preside su adopción del método*.

Del positivismo acoge la lección de sobriedad científica. Sabido es que su voto de pobreza intelectual, que le exige empezar la especulación libre de todo prejuicio y de todo presupuesto dogmático, antes de reconocerse cartesiano fue simplemente ultrapositivista. Recordemos aquella página, de corte plenamente clásica ya, de las *Meditaciones cartesianas*: "Es patente que en cuanto filósofo en ciernes, y como consecuencia de tender al objetivo conjetural de una auténtica ciencia, yo no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia, es decir, de *experiencias* en que las *cosas* y *hechos* objetivos se me presenten *ellos mismos*. Sin duda que también en este caso deberé reflexionar en todo momento sobre la evidencia correspondiente, sopesando ⁽¹⁰⁾ su "alcance" y haciéndome evidentes sus límites y su grado de perfección, es decir, ver en qué grado las cosas me son realmente dadas *ellas mismas*". Este principio, que podemos llamar de la "positividad" del dato primordial, guía siempre la investigación husserliana, ya sea en las *Ideen*, ya en la *Formale und transzendente Logik* de 1929, como en las primeras encuestas lógicas treinta años antes. Y no se ve cómo podía cambiar este principio a la luz de los inéditos copiosísimos sin que se debiera pensar en otra filosofía de Husserl, cosa que nada permite creer, por cuanto el maestro, poco antes de su muerte, dio su expresa aprobación a los trabajos de sus discípulos Fink y Landgrebe.

Y bien: nosotros sostenemos que Husserl adoptó el principio de *pensar todo de nuevo*, exento de todo prejuicio teórico, *a fin de sostener y probar la objetividad de los entes ideales*, cuya consistencia se tornaba precaria bajo la perspectiva del psicologismo al que entonces afronta y combate con tanto denuedo como para liberarse definitivamente de su anterior dominio. La energía polémica que le anima, rayana en la temeridad, lo lleva hasta a aceptar el planteo sobre supuestos que permanecen comunes a ambos oponentes: sólo el fenómeno, esto es, las cosas mismas, *en su pura mostración inma-*

(10) *Sopesar* es la definición etimológica de *pensar*, que deriva de *penso-as-are*, frecuentativo de *pendo-is-ere* (pesar colgando).

nente a la conciencia que es capaz de reflexión, proporciona el inmovible punto de partida. El ultrapositivismo de Husserl enfrenta de este modo al positivismo todavía ingenuo de los psicologistas.

Munido, pues, de estas convicciones básicas, raíz a la vez de método y doctrina, somete a prueba nuestro autor las tesis contrarias en materia lógica, y, como bien señala Millán Puelles en la obra citada, es posible destacar varios momentos capitales en la crítica de Husserl.

a) En el primero, encara la concepción que reduce la lógica a una técnica derivada de la psicología. En efecto, los lógicos a quienes ataca reducían su propia disciplina a un conjunto de reglas prácticas derivadas de leyes de tipo causal-natural que la psicología, como ciencia fundamental, pretendía discernir en el pensar y en el razonar del hombre. Husserl, aún aceptando que la teoría de la demostración pueda tener algo de técnica, sostiene a su vez que dicho aspecto debe fundarse en una ciencia enteramente teórica que distinga las puras exigencias y necesidades absolutas de los objetos ideales o lógicos. En esta instancia ya se inclina a identificar la lógica pura como teoría de las teorías con aquella *Mathesis universalis* que buscara Leibniz y que establecen los matemáticos contemporáneos cuando ni siquiera desean ocuparse, en la pura formalidad de su actuación y superando toda crisis de fundamentos, de la ciencia material de la cantidad abstracta para entenderse solamente con los conceptos de todos, partes y multiplicidades puras. Desde su histórica situación, y a causa de las limitaciones arriba indicadas, el pensador alemán no podía prestar atención al concepto aristotélico-tomista de la lógica, que ve en ella a una ciencia teórica y simultáneamente a una técnica de la demostración racional, porque el ente ideal o de razón, que teóricamente se investiga, es en sí mismo directivo, aunque no práctico, de la misma investigación que lo discierne tanto como de toda otra actuación del entendimiento discursivo o *ratio*. Su crítica, orientada al psicologismo, contra el que se afirma polar y contradictoriamente, no le incita a buscar una tercera posibilidad que se presente viable fuera de los términos de su polémica y que resuelva todas las dificultades del asunto.

b) En el segundo momento, Husserl denuncia las consecuencias empiristas de la posición psicologista, que, al reducir toda realidad y objetividad a lo concreto e inmediato —pero individual y contin-

gente que aprehende la experiencia sensible como tal—, deja sin justificación la ciencia, en especial la de tipo matemático, cuyo objeto es siempre universal y necesario. La atmósfera del siglo, kantiana, después de todo, lo corrobora en la propia convicción que distingue y separa ilegítimamente lo *a priori*, es decir, lo universal y necesario, de lo particular y contingente que la percepción sensible como tal le ofrece. Una vez más, cautivo de la unilateral polémica, no se muestra capaz de ver que la misma realidad que existe en sí como singular y contingente, y que, en cuanto tal, es conocida por los sentidos, es apta para manifestar a la inteligencia la estructura universal y el principio de necesidad por los cuales entra en relación con el orden total de las esencias y de las cuales dimana la necesidad de sus comportamientos y de sus operaciones. Desborda la comprensión de Husserl el que la inteligencia sea capaz de conocer directamente la ley de lo real, o sea, lo universal y necesario, pero indirectamente o por reflexión sobre los datos sensibles el carácter contingente y particular de esa misma realidad tal como existe en sí, sin que sea menester ni relegar las esencias a ningún *lugar celeste* ni negar el valor de la ciencia de la realidad corpórea así como su fundamento en el orden existencial. Pero esto requería sacrificar la *inaudita originalidad* al conocimiento y al estudio de las antiguas verdades.

c) En un tercer momento, nuestro autor analiza y critica las interpretaciones psicologistas de los axiomas lógicos, y, asido férreamente a la objetividad y a la validez absoluta del principio de contradicción, se rehusa a admitir que una verdad de tal modo universal y apodíctica pueda reducirse a una ley causal natural inferida del comportamiento de la psiquis humana. Aquí se hace patente que el gran filósofo germano siente la inexorable necesidad de oponer la certeza metafísica de un verdadero primer principio a la certeza sólo física de una ley de la naturaleza. Es en este momento cuando se prepara después de un examen —anecdótico al decir de Millán Puelles—, es ahora cuando se prepara esa gallarda refutación del relativismo escéptico, ya del antiguo Protágoras, ya de los modernos Sigwart, Erdmann, Avenarius o Mach, refutación que cabalga contra la concepción psicologista de la silogística. Mas a ratos la enérgica reducción al absurdo recuerda la grandeza de Aristóteles, cuyos pasos al respecto sigue. Cabe sólo lamentar, sin embargo, que el lógico alemán únicamente tenga en vista la inducción-razonamiento que a partir de experiencias particulares y contingentes infiere leyes gene-

rales cuya validez queda dependiente de condiciones dadas en la existencia también contingente, desconociendo en cambio la intelección verdaderamente abstractiva, que Aristóteles denomina *inducción* (ἐπαγωγή), mediante la cual la inteligencia puede obtener verdades de validez absoluta, universales y necesarias, en sí intrínsecamente independientes de la contingencia existencial en que se recogen. Los axiomas pueden ser *a priori* en cuanto a su validez, sin dejar de ser *a posteriori* en cuanto a su origen. Si Husserl hubiese meditado sobre esta distinción, no hubiera otorgado solamente un valor de probabilidad a las verdades y a las ciencias de *hechos*, separando —más que distinguiendo— los *hechos* de las *esencias* y dando lugar a que se obstinara luego en buscar las *esencias reales* por todas partes menos por el único lugar en donde podía hallarlas: en una realidad existente en sí, verdaderamente trascendente y no reducida a un complejo de *apariencias* mostradas en la inmanencia de la conciencia subjetiva.

Cumplida la refutación del psicologismo, Husserl cree justificada la búsqueda de un orden esencial objetivo, siendo entonces cuando se produce la adopción del método fenomenológico, su personalísimo descubrimiento.

A causa de aquel ultrapositivismo, que muchos creyeran realismo de intención y cuya neutralidad no puede negarse durante la etapa de Göttingen, Husserl piensa que sólo debe aceptar como verdadero lo que se le presente por sí mismo a la conciencia *en plenitud concreta y de modo inmediato* (*in seiner leibhaftigen Selbstheit*).

La lógica, cuyos principios y objeto han sido rescatados de la corrosión de la esceptis, es para Husserl la teoría de la ciencia en cuanto ciencia, o, si se prefiere, la teoría de aquello por lo cual la ciencia es, es decir, la teoría del ser teórico de toda teoría. Pero como no debemos aceptar de antemano ningún presupuesto, ninguna explicación, ninguna construcción teórica cuyos fundamentos no hayan sido desplegados y puestos en plena luz de la evidencia, “es decir en *experiencias* en que las cosas mismas y hechos objetivos estén presentes por sí”, es necesario que la teoría de las teorías se apoye exclusivamente sobre una *pura mostración descriptiva de sus objetos*. El método deberá ser una *descripción pura* de los datos en su darse mismo. Sólo se exige una peculiar aunque exigentísima reflexión, a la que llamará más tarde con gran profundidad *fenómeno-lógica*, por consistir en una simple lectura, descripción, análisis, desciframiento (*logos, de λέγειν*) *de lo que aparece* (fenómeno, de φαίνεσθαι), es

decir, de lo que en propia persona se nos presenta en forma inmediata.

Su instrumento intelectual decisivo ha de ser una intuición, un ver, una función noética en sentido estricto, para que lo dado le pueda ser presentado en su concreta inmediatez. También en este punto gravita una vez más la crítica antipsicologista, en cuanto rechaza *toda abstracción*, entendiendo por tal todo considerar separadamente partes en los fenómenos sensibles, partes que no podrían menos de ser sensibles, y, por ende, particulares y contingentes como las totalidades que fueran partes. Husserl, cuando hace el estudio de la abstracción en la segunda de las *Logische Untersuchungen*, no tiene en cuenta ni menciona la intelección abstractiva tal como es conocida por la filosofía tradicional. A pesar de tener a su alcance una nutrida escuela de pensadores tomistas, sus discípulos repiten entre nosotros de manera acrítica los errores de su maestro.

Pero, por encima de todo, la intuición requerida ha de ser capaz de aprehender en su inmediatez concreta los objetos *ideales* de los cuales Husserl sabe que verdaderamente *son* antes de toda indagación fenomenológica, cuando todavía inmerso en las nieblas psicologistas se preguntara por el concepto de número, y, en especial, cuando —contra el psicologismo— intenta la fundación de la lógica pura para salvar los axiomas de toda contaminación empírica. Dicha intuición debe ser, entonces, intuición de objetos ideales, de especies y objetos universales que en la realidad (material) ciertamente no existen. Así describe intuitivamente la intuición que en las *Ideen* será ya de esencias (*Wesensschau*) y también del *Eidos* (*eidetische Erschaung*), es decir, intuición de la estructura inmediatamente visible del objeto. Mas como los objetos lógicos, por cierto, se le han manifestado exentos de estructura temporal y faltos de contenido existencial, advierte que, contra todo escepticismo gnoseológico que haga teóricamente imposible la pretensión de verdad de toda teoría, puede afirmarse la verdad lógica aún cuando se concediera la inexistencia de toda realidad en sí extramental. Y este es el momento en que hace su entrada en escena la *εποχή* metódica: antiescéptica suspensión de juicio provisoria sobre la validez efectiva de todo el orden de la existencia real. ¡Insustancial verdad la que de este modo se salva a costa de su valor ontológico!

Bien podrá hacer la complacencia estéril de mentalidades abstractas reducidas a objetividades *ideales*. La vida, el ser, el deber ser

y el objeto supremo de todo conocimiento y de todo amor no aceptan reducirse al cuadro de las matemáticas puras o de una lógica desligada de la verdadera filosofía.

El genio alemán, sin duda, desplegará más tarde —en la quinta parte de las *Cartesianische Meditationen*, en *Erfahrung und Urteil*, y, según se susurra, en muchos inéditos— los más ingentes esfuerzos intelectuales para recuperar el conocimiento cierto de la *existencia del mundo propio de la actitud natural*, antes sometido a la experiencia imaginativa radical de suponerlo *acaso un sueño coherente*; paralelamente ha sostenido la posibilidad de su hazaña sobre la base que la *ἐποχή* no comporta negación y deja intacta la *experiencia* originaria, sujeta a la provisoria y sólo metódica interdicción. Indudablemente, la *ἐποχή* de Husserl mantiene abierta la *posibilidad* del mundo real, lo que nadie niega; pero de lo posible no se extraerá jamás un sólo átomo de existencia real, como verificaron a su costa los grandes discípulos de Kant. En todo caso, la filosofía no se conforma con *susurros* que explotan inéditos, sino que exige demostraciones o demostraciones apodícticas.

Son muchos los que piensan que la *ἐποχή* existencial, condicionando la descripción eidética de la conciencia pura, se halla inextricablemente ligada al idealismo trascendental en que desembocara y se confinara el pensar husserliano que pertenece a la historia. Otros, con Theodore Celms⁽¹¹⁾, distinguen la reflexión fenomenológica, que consiste “en un regreso intuitivo desde los momentos objetivos hasta los modos de la conciencia correspondientes” en que tales momentos se muestran, de la reducción fenomenológica estricta que, en cambio, consiste en una reducción —condicionada por la *Einklammerung* de la existencia real— del ser objetivo (trascendente) al ser de los correspondientes modos de conciencia⁽¹²⁾. Tal distinción, piensan, sería decisiva para las consecuencias ontológicas.

Si el método implica necesariamente la *ἐποχή* y la consiguiente reducción del ser objetivo y trascendente al *ser de los correspondientes modos de conciencia*, nada nos podrá liberar del encierro idealista en la esfera de la conciencia pura. Y tendríamos que decir con Husserl: “Los significados constituyen una clase de conceptos

(11) TH. CELMS, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, trad. española de J. Gaos, p. 35, Madrid 1931.

(12) TH. CELMS, *op. cit.*, p. 68.

en el sentido de *objetos universales*. Lo que no quiere decir que sean objetos existentes, si no en el mundo, en un *topos ouranios* o en la mente divina, puesto que una hipostatización metafísica sería absurda. A quien se ha habituado a entender por *ser* sólo el ser *real* [es evidente que Husserl, agnóstico en el orden metafísico, piensa por el ser *real* sólo al ser susceptible de ser conocido sensitivamente], por objetos sólo los objetos reales, el discurrir de objetos universales y de su ser, le parecerá absurdo; en cambio no encontrará ninguna dificultad quien toma estos discursos [de seres ideales] simplemente como indicaciones de la validez de ciertos juicios, y precisamente de aquéllos en que se juzga de números, proposiciones, figuras geométricas y otros semejantes, y se pregunta si aquí, como siempre, a aquello de lo cual se juzga como correlato de la validez del juicio, no deba serle atribuido el título de objeto *que verdaderamente es*. En verdad, considerados lógicamente, los siete cuerpos regulares son siete objetos ni más ni menos que los siete sabios; el teorema del paralelogramo de las fuerzas es un objeto ni más ni menos que la ciudad de París” (*Logische Untersuchungen*, II, 1, 31).

Cumplida la *ἐποχή* y la reducción del ser de los objetos trascendentes al ser de los modos de conciencia, no sólo desde un punto de vista lógico, sino desde todo punto de vista, el teorema y la ciudad serán *objetos equivalentes*; uno y otra serán igualmente *posibles*. Nada que yo pueda descubrir en la pura inmanencia de la intencionalidad me permitirá jamás discernir un ente puramente posible de un ente real y actual, o un ente real de un *ens rationis*, porque, suspendida *a priori* la posición existencial, si es que la conciencia de por sí la efectúa, nada nos garantiza que no la efectúe erróneamente o ficticiamente, como en el sueño y en las obras de la imaginación creadora, a menos que la *ἐποχή* se reduzca a un artificio dialéctico de intención antiescéptica. Mas, luego, ¿qué valor conserva toda una filosofía cimentada sobre un método que a su vez se apoya sobre un artificio dialéctico? La analogía con la duda universal *ficticia* de Descartes no puede ser más clamorosa.

Para los que opinan que el método fenomenológico, quedando tal y digno del Husserl histórico, pudiera no efectuar la *ἐποχή* y limitarse a la reflexión, la adopción del método no comportaría ningún compromiso doctrinal con el idealismo trascendental, permaneciendo la situación de hecho (*Sachverhalt*) en ascéptica neutralidad, como bien se ha dicho, respecto de la existencia efectiva.

No podemos admitir esta ilusión que no toma debidamente en cuenta los caracteres de la *intencionalidad* que Husserl heredara de Brentano.

Muchos pensadores realistas, inclusive buenos escolásticos, han creído que el concepto de *intencionalidad*, tal como aparece en el aristotélico Brentano, equivaldría simplemente al *esse intentionale* de Santo Tomás. Me parece útil releer una ilustrativa página del Padre Maréchal para disipar esta desorientación: "Durante la edad de oro del realismo medieval, la preocupación de los filósofos que se esforzaron por edificar una metafísica del conocimiento fue ante todo explicar cómo un objeto exterior podía llegar a ser, según su forma, inmanente a las facultades cognoscitivas. Una vez realizada esta *in-tus-suscepción*, parecía enteramente natural que el sujeto tuviese, por ella, conciencia inmediata del objeto como objeto exterior".

"Hoy, nosotros, invertimos la perspectiva, o, más exactamente, desplazamos el centro del interés: queremos sobre todo saber cómo es posible que determinaciones formales, emergiendo en la zona luminosa de la conciencia, manifiesten de una sola vez, no su propia realidad subjetiva, sino la de las *cosas en sí* que ellas *especifican*" (13).

El Padre Maréchal, habiendo dicho "nosotros" en comunión con los modernos, se apresura a convertir la *inversión de perspectiva* en un *desplazamiento del centro de interés*. Su intención, pues, queda enteramente realista. Pero en Brentano, y sobre todo en Husserl —que agrega su propio matematismo y el platonismo de Bolzano y especialmente el espíritu de la filosofía moderna—, el concepto de *intencionalidad* conlleva la inversión de perspectiva: es la conciencia la que en su misma inmanencia tiende hacia el objeto tal como en ella se da según su propio y subjetivo *modo*.

En el realismo tradicional, el del verdadero Aristóteles y el de Santo Tomás, la intencionalidad, o el *esse intentionale*, porque supone la recepción originaria de algo que pasa a *ser en la inmanencia* de la conciencia al modo de ésta, conserva en los objetos de *intentio directa* la relación trascendental al ser real de los mismos, o de su fundamento, operantes y efectivos en el dato de la sensación. Por supuesto, el *modo* en que se los recibe pertenece a la conciencia, pero

(13) J. MARÉCHAL S.J., *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, dans *Mélanges Maréchal*, t. I, p. 75, Musseum Lessianum, Section Philosophique N° 31, Bruxelles-París 1950.

el contenido objetivo *recepto* pertenece al ser real que se *da*, sin que sea legítimo *objetivar* proyectivamente el *modo*, ni *subjetivar* el objeto trascendente. La auténtica reflexión, raíz de toda posibilidad metafísica, distingue sin separar lo que se halla constitutivamente relacionado.

El problema antiguo y medieval consiste en cómo los objetos reales que obviamente existen pueden ser pensados. El problema de la invertida intencionalidad moderna es por completo distinta; trátase de ver cómo los objetos obviamente pensados, que *son en la mente*, pueden ser conocidos como realmente existentes. El filo de la temible cuestión proviene de que el hombre alguna vez sueña y yerra, esto es, piensa *lo que no existe* y se le dan objetos de pensamiento con el modo intencional de *no existir* o de *poder no existir*.

El moderno, para no ser engañado, empieza por la *reflexión* y la *duda*. Termina por no poder ser engañado ni desengañado. El antiguo empieza sencillamente por la intelección, y su reflexión (que no falta ni es remisa) descubre inmediatamente que toda reflexión depende lógica y metafísicamente de la intencionalidad directa. Por eso, al efectuar la reflexión metafísica no se desdobra, ni se violenta, ni destruye la *actitud natural* en que recibe los primeros e inexcusables *datos*, si se imagina replegado sobre un *sí mismo* despojado de la realidad mundanal; antes bien, descubre la autotransparencia del espíritu: conoce lo que conoce y conoce que conoce cuando conoce su capacidad de ser *intentionaliter* lo que conoce. Todas estas virtualidades reflexivas se le dan necesariamente, y absolutamente, *en la primera mirada de la inteligencia*. Si entonces no se le dieran no las conquistaría jamás.

La reflexión metafísica explota el tesoro originario. Su tarea es infinita, porque el ser que se le da está constituido, en última instancia, por una relación al Ser infinito, que es el absoluto origen del mundo y del *ego*.

La intencionalidad de Husserl es muy otra. El dato originario, para nosotros efectivo don, se sumerge y se pierde en la pura inmanencia del acto intencional. Le sirve para oponer, por lo demás gratuitamente, lo *psíquico* a lo *físico*, pero su interés filosófico no le lleva a percibir que en todo conocer humano, que claramente comienza a existir, la objetividad intencional se refiere constitutiva, esencial o trascendentalmente, ya sea de un modo directo o indirecto, a

las realidades trascendentes que contribuyen por sí, mediante sus operaciones propias, a poner en acto —*extra causas*— al mismo conocer, cooperando material e instrumentalmente a la causalidad formal objetivante y simultáneamente al dinamismo existencial de la causa final que mueve sin moverse: por la inmanencia del fin a la finalidad de la forma entendida. En efecto, la verdad es el ser entendido, y, como tal, constituye el bien a que tiende la inteligencia.

El método fenomenológico, a nuestro ver, en tanto queda tal, digno por cierto de su autor, mentalidad lógica y matemática inveterada, se desenvuelve en el ámbito hermético de la subjetividad pura y pierde de manera inexorable la conexión efectiva con el orden real de la existencia. Esta es la razón histórica más decisiva que ha desviado a casi toda la actual fenomenología de los cauces originales, cambiando a pesar de la intención expresa de los mismos fenomenólogos la actitud inicial, que, inversamente, se dirige ahora desde el principio al orden de la existencia, perdido por Husserl, y que se desea recuperar o conservar a toda costa, así fuere *a costa*, en el existencialismo, de los derechos del ser inteligible y de la razón filosófica.

III. La nota distintiva de la lógica de Husserl

Pero éste es el momento de mostrar cuál es el pensamiento husserliano en el campo estricto de la lógica, pues, si para comprender toda su filosofía es necesario empezar por su lógica o por sus investigaciones en ese terreno, para conocer las conclusiones escuetamente lógicas de su pensamiento, en cambio, es menester recurrir a las tesis fundamentales de su filosofía.

En el pensador más puramente investigador y despreocupado del sistema, si filósofo al fin, no faltará jamás la exigencia de coordinación integral y de unidad sintética. El asistematismo más metódico no consiente en no ser asistemático y a todo lo largo de su investigación mantiene *sistemáticamente* los supuestos doctrinales del método. Todo auténtico pensador queda insatisfecho de cualquier sistema, pero mucho más insatisfecho quedaría de no alcanzar nunca ninguno.

Pues bien, buscando los últimos fundamentos de la lógica pura —ensanchada gradualmente a través de las *Ideen* y de la *Formale und transzendente Logik* hasta el extremo de identificar, en cierto

modo, esa lógica con la misma fenomenología trascendental en que toda ciencia eidética y toda ciencia fáctica resuelven sus principios y en donde pudieran a su vez encontrar sostén—, Edmund Husserl aplica el método del análisis intencional (fenomenológico) a las *vivencias de expresión*. Como consecuencia de tal análisis, distingue al comienzo la materialidad del signo (instrumental, en la doctrina escolástica), la intención significativa, las significaciones mismas y las cosas significadas eventualmente reales y existentes.

Como vimos, en las *ideen* la oposición de origen brentaniano entre la *noésis* y el contenido intencional llamado *noema*, es clarificada de manera que el factor determinante de esta correlación gravita del lado de la *noésis* a la que incumbe la *constitución*, o *dación de sentido*, del núcleo noemático. Llama poderosamente la atención que para Husserl la sensación (acto simultáneo *del sentido y lo sentido* para la filosofía realista tradicional) es sólo elemento *hylético* o material que, de suyo, carece de intencionalidad. Sólo el latente prejuicio idealista de que en todo acto intencional prevalece una actividad subjetiva de tipo formativo o productivo explica semejante desarraigo de la intencionalidad respecto de la vida humana real y concreta, en la cual la denominada *actitud natural* se halla ya siendo en un mundo sentido y percibido cuando emerge la intencionalidad susceptible de reflexión.

Una correcta teoría de la abstracción capaz de resolver el problema de los objetos universales queda con ello bloqueada, porque la *intuición originaria*, tanto como la de *cumplimiento significativo*, no reciben más el contenido de su intencionalidad de las humildes pero humanas sensaciones. Todo el idealismo de Husserl se esconde en este despojo de intencionalidad objetiva a que somete arbitrariamente a la sensación. El temor al empirismo, que explica semejante actitud, da cuenta, a su vez, que la posición empirista no fue nunca verdaderamente superada en sí misma por Husserl y que la objetividad de los entes ideales resulta postulada y remitida a una especie de intuición, pero no justificada filosóficamente a la luz de las evidencias recogidas en una experiencia radical irrecusable.

Se defienden como se defienden los *postulados* geométricos, por la necesidad de constitución de toda teoría; pero no se deja a salvo su valor, de modo similar al valor de los *axiomas*, esto es, por su implícita y apodíctica inmanencia a toda verdad, asimismo a la verdad

material de las formas más inmediatas de conocimiento, incluidas las sensaciones.

Cuando yo trascendentalizo y llevo, v. gr., las nociones de *todo* y *parte* al mismo plano metafísico del ser como tal, las necesarias relaciones conservan todo su valor en el plano físico, en el plano matemático y en el plano originario de la sensación. La absoluta evidencia de las relaciones entre el *todo* y la *parte*, en cuanto a su universal validez, no dependen de los datos de la experiencia sensible, pero se verifican incluso en este orden en donde fueran descubiertas originariamente. No se deducen ni se postulan: se *ven* intelectualmente, pero se *ven* por cierta conversión sobre la imagen sensible, sobre toda imagen sensible, por la misma inteligencia que es capaz de trascender analógicamente todo el orden de la sensibilidad.

No creemos que la intención de Husserl de salvar los objetos lógicos, como postulado del ser teórico de toda teoría, justifique su antiempirista desintencionalización *de los más ciertos actos cognoscitivos* de que es capaz el hombre, inteligencia constitutivamente encarnada, a saber: los actos cognoscitivos del ser *sensible* susceptibles de ser críticamente justificados en cuanto la misma inteligencia conoce el ser *inteligible* de su sensibilidad.

La sensación tiene por objeto formal lo *sensible* del *ser sensible*; la inteligencia tiene por objeto formal —que es el objeto que le es propio y a la vez proporcionado— el *ser* del *ser sensible*. El ser es lo trascendental, no lo sensible, pero el ser se manifiesta primeramente a la inteligencia como *real*, como *existente*, como *trascendente* en el ser sensible. Que al fin y al cabo si la sensación humana es la de un ser inteligente, la inteligencia humana es la de un ser constitutivamente sensitivo. La intrínseca independencia de la materia de que goza en su acto la inteligencia es salvada por el realismo filosófico sin disolver ni fingir disuelto el compuesto substancial y personal del ser del hombre, que entiende y que siente, empezando por entender lo que siente y terminando por no poder sentir lo que entiende. Imposibilidad que, desde luego, aparece en cuanto reflexivamente se aplica al propio entender. Pero no es legítimo reducir toda *intencionalidad* a la propia de la intelección, contra la obvia presencia del fenómeno descrito en su concreta inmediatez.

Veo y conozco que veo; palpo y conozco que palpo. Explique el filósofo estos datos evidentes y ciertos; no deforme apriorísticamente

el problema presuponiendo que en la sensación obra lo sentido en mí sin que se dé en correlato acto intencional de mí por el hecho que no se constituya una dación de sentido. Y no se crea que la cuestión es de poca monta, o acaso terminológica, como si Husserl denominara *sensación* a la instancia física en que el objeto material opera materialmente sobre la materialidad de los órganos o sobre la inconsciencia del percipiente. No; Husserl, con el prejuicio que tiene sobre la inmanencia activa de la intencionalidad, cava un abismo entre la pasividad de la sensación y la presunta actividad, en cierto modo productiva, de todo el orden de la conciencia capaz de reflexión.

Aplicando estos supuestos al análisis de la vivencia de expresión, lugar fenomenológico de los entes ideales —entre los cuales Husserl ubica todos los objetos lógicos sobre los que especularía la lógica pura—, nuestro autor destaca tres grados o esferas del orden lógico, según lo notara Sofía Vanni Rovighi:

- a) La gramática lógica pura, que en su intuición eidética apunta a los puros significados, o, más bien, a las leyes por las cuales es posible una proposición con significado, sin preocuparse de la verdad y ni siquiera de la posibilidad del significado expreso de la proposición;
- b) Un segundo grado que corresponde a la pura lógica formal matematizada, o identificada con la *Mathesis universalis* a la que Husserl llama *analítica apofántica pura*, en claro homenaje al fundador de la lógica, que tendría en vista las leyes por las cuales es posible una proposición no solamente significativa pero cuyo significado sea también posible (no contradictorio), sin cuidarse, no obstante, de la verdad de la proposición;
- c) Por último, un tercer grado —la lógica trascendental—, que plantea el problema de la verdad, siguiendo en esto, después de Kant, sólo la tradición moderna.

La atención del filósofo se fue concentrando sobre la tercera esfera, al extremo de considerar que lo más decisivo e importante de la lógica está constituido por tales problemas. Y éste es el punto en que, a nuestro ver, de conformidad con la más depurada tradición aristotélico-tomista, y a pesar de la sutileza de la inteligencia husserliana, se pierde de vista la peculiarísima formalidad bajo la cual la

lógica considera su objeto, es decir, los entes de razón de segunda intención que dirigen a la razón en su propio acto para alcanzar la verdad en cualquier orden del conocimiento demostrativo, *ordenadamente, fácilmente y sin error* ⁽¹⁴⁾.

El problema de la *verdad* pertenece a la gnoseología, o crítica o metafísica del conocimiento, y depende de la solución que la filosofía alcance sobre el ser como tal, ente real de intención directa, aunque por su trascendentalidad no sea susceptible de reducirse al ámbito de los entes intramundanos, como tampoco al de los entes reales que son en la mente (*intentionaliter*) ni a cualesquiera objetos abstractos pero directamente referidos a cierto orden de existencia real. Esta desviación husserliana de largo abolengo en cierta escolástica disidente frente al tomismo, y predominante en casi toda la filosofía moderna, es la causa de profusos malentendidos que, al mismo tiempo, son la razón de tan graves desorientaciones como las que se proyectan sobre el orden epistemológico.

Ni a las ciencias particulares incumbe resolver el *problema de la verdad*, eminentemente filosófico, ni puede tampoco ser resuelto en una investigación lógica estricta. Ocupándose ésta de la estructura necesaria de todo razonamiento como tal, no puede plantear sus propios y especiales problemas a no ser sobre la previa solución adecuada en torno a la esencia de la verdad. Si el problema lógico principal consiste en la averiguación del orden necesario de los conceptos *para alcanzar la nueva verdad a partir de verdades conocidas* y en el estudio de los requisitos esenciales para que el espíritu, en la posesión de la verdad, obtenga incommovible certeza, es obvio que no puede constituirse la lógica como tal sin el previo *conocimiento* de la esencia de la *relación* en que consiste la *verdad del conocimiento*. Pero esto pertenece a la ciencia del ser real y de los primeros principios, porque el sentido mismo de la verdad, en última instancia, se refiere transcendentamente al ser, actualidad de toda forma o esencia.

(14) SANCTI THOMAE AQUINATIS *In lib. Post Analyt. Arist. expositio*, in L. I, lect. 1, n. 1, ed. Leonina: "Si igitur, ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventum est ars aedificatoria vel fabrilis quas homo facilius et ordinate huiusmodi actus exercere potest eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, facilius et sine errore procedat".

En Husserl la lógica sufre de una transgresión de géneros y en trance de universalidad propiamente metafísica, abarcando todo por los principios, con lo que su fenomenología —que nunca ha dejado de ser una teoría del conocimiento— se postula con las exorbitadas pretensiones de una *philosophia prima* a la que lamentablemente se le han extirpado las raíces existenciales y ontológicas. El logicismo, que a veces se torna recaída psicologista y que caracteriza a gran parte de los fenomenólogos actuales que han permanecido fieles al maestro, se explica por esta confusión epistemológica. Los que pensaron que el método era de suyo neutro a la doctrina, y rechazaron sólo la metafísica idealista y agnóstica del desemboque, creyeron poder aceptar la lógica de Husserl, toda entera y sin beneficio de inventario ⁽¹⁵⁾.

No podemos ceder a esa posición.

La mínima y sutil, pero decisiva desviación que nos vemos precisados a señalar en Husserl proviene de que su lógica (trascendental dentro de la terminología y tradición kantianas; escolástica, al fin, de la filosofía moderna ⁽¹⁶⁾), aunque descubierta dentro de la reflexión fenomenológica, se alcanza con intencionalidad directa, como contemplando objetividades susceptibles de intuición eidética. De ahí su asimilación de los objetos lógicos (conceptos, significaciones, proposiciones, predicados) a los entes matemáticos y aún a toda ciencia abstracta, ya entendida como ciencia de lo universal, ya como de lo singular específico, de *prima intentio*. Algún discípulo suyo ha imaginado que una teoría del objeto puro pudiera hacer las veces de una ontología entre la lógica y la matemática, en cuyo campo fuera legítimo recortar pintorescas "regiones". Esta es la causa de que escape a Husserl y a su escuela, que tan rápidamente se adocena, la peculiar

(15) La erudita y penetrante Sofía Vanni Rovighi no ha superado esta limitación porque no ha puesto bastante cautela en la solidaridad sistemática de las doctrinas lógicas con las tesis fundamentales del realismo metafísico.

(16) Empleamos aquí el término "escolástica" en la acepción generalizada por los modernos en su oposición a la sabiduría medieval (acrítica reiteración inerte de doctrinas sustentadas por demasiado ilustres predecesores). En tal sentido, ciertas críticas adocenadas a la filosofía perenne sufren este peyorativo escolasticismo. La comprensión demasiado generosa suele en filosofía deparar estas pequeñas sorpresas... Pero seguimos creyendo con Gilson, que un franco y decidido desacuerdo entre los pensadores es más fecundo para los intereses permanentes de la verdad que el más delicado espíritu de compromiso.

inconsistencia ontológica de los objetos lógicos, que les es exclusiva y absolutamente propia y que a lo largo de toda la historia del pensamiento ocasionara una y otra vez la repetición del genial y fecundo error de Parménides, quien reificó las recién nacidas Ideas al atribuir al ser real lo propio del ser pensado en tanto que pensado.

Husserl no puede ver que los entes de razón lógicos no son meros conceptos universales en tanto que abstractos y que como tales no sólo carecen de existencialidad y temporalidad, sino que son asimismo *inesenciales*, es decir que sólo son *objective* en la mente por el acto de consideración que los forma pero que de ellos se distingue. Atento al puro darse objetivo de los datos noemáticos en la conciencia pura, no advierte que hay diferencia de parte del objeto entre una esencia abstracta —y, por ende, apta para ser referida a muchos, ya sea obtenida en un grado físico, ya matemático, o bien metafísico de abstracción— y un objeto lógico de *segunda intención*, formado por el espíritu humano en la única función *constituyente* y *creadora* (en sentido estricto) de que goza o de que padece: la precaria capacidad, y necesidad, de formar algo (*Etwas*) que fuera de la consideración de la mente ni existe, ni puede existir, ni puede ser *en sí*; esto es, de formar el ente de razón ya negativo —como, p. e., el *no ser absoluto*—, ya privativo —como un *defecto*—, ya en fin relativo, según relación de razón —como el ser del sujeto, del predicado, del género, de la especie, etc.—, cualesquiera sean los fundamentos *in re* de su formación.

No alcanzando Husserl al verdadero ente lógico en la reflexión especial —que no es la psicológica, que retorna sobre la realidad intramental del acto noético, ni la gnoseológica o metafísica, que al volver sobre la estructura esencial del conocimiento como tal no pierde de vista, en una suprema tensión reflexiva, la conexión originaria y trascendental con el ser real en sí y en acto—, atribuyó a toda objetividad, real o ideal, directa o indirecta, lógica o matemática —objetividad abarcada en confusión—, el mismo valor noemático, es decir, el de un puro objeto correlativo del acto noético apoyado en la *intuición categorial de objeto en general*; siempre en la inmanencia de la conciencia pura.

Mas, si todo es *noema*, de suyo neutral a la existencia efectiva, todo se hace ente de razón; pero si todo es entendido con la *intem-*

poralidad e inexistencialidad que, según anotamos, es propia del ente de razón, nada es verdadero ente de razón, por cuanto la auténtica estructura de éste presupone la estructura ontológica del ser real, al que se contrapone y en el que todo ente de razón halla, en definitiva, su fundamento absoluto que hace las veces de esencia para estos irreales e intemporales objetos. Pero lo decisivo es que no es posible salvar la fundamentación de la lógica en un contexto así sea virtualmente idealista, *porque no es verdad que el mundo de las significaciones puras pueda abrirnos posibilidades de conocimiento* más allá del *ser y no ser*, como si estas nociones no tuvieran validez necesaria y trascendental y fueran solamente abstractas conceptualizaciones elaboradas por la mente humana a partir del limitado horizonte de las *cosas* y de los *entes* materiales pensados en tanto que *cosas* y en tanto que *materiales*.

Si perdemos la esencia real abstracta del ente como tal, dinámica y trascendentalmente relativa a un *actus essendi* que no depende en sí de nuestra conciencia y de nuestro pensar, muy bien pudiera todo disolverse en el *acaso posible universal sueño coherente* que el cartesiano Husserl asume por hipótesis en las *Cartesianische Meditationen*. En donde todo se hace lógica nada queda de verdadera lógica y esta modesta disciplina —ciencia, a la vez que arte para la perfección de la ciencia, según la tradición—, pierde la posibilidad de ser *reductivamente* filosófica en cuanto natural introducción a la metafísica, ciencia ésta real de los últimos fundamentos de todo y que no se han de buscar en vano en las profundidades del *Abgrund* (abismo o enigma) sin nombre y sin rostro, sino en el Ser primero, fuente de toda realidad efectiva y de toda inteligibilidad en sí, y, por consiguiente, de todo pensamiento, de toda ciencia y de toda verdad.

IV. Colofón

Dejados a salvo tan sustanciales reparos, ¿quién podrá sin embargo negar el valor de este ingente empeño filosófico en cuanto a la penetración intelectual con que renueva los estudios lógicos y gnoseológicos y en cuanto a la profundidad de los análisis que distinguen en la obra de la humana inteligencia el momento relativamente productivo y en cierto modo *creador* de la actividad del sujeto cog-

noscente, a la vez que el momento de la acentuada autonomía del objeto conocido en el puro darse de la mostración originaria?

Reconocemos, pues, expresamente la grandeza del esfuerzo de Husserl al renovar los estudios filosóficos y al promover una revaloración de la experiencia integral en los más variados campos del moderno saber, en especial en el orden de las ciencias fenomenológicas contemporáneas del espíritu (objetivo o subjetivo), de manera tal que los agudísimos análisis de la intencionalidad propia de la conciencia, una vez ajustado y calibrado exactamente el concepto de *Leistung* o constitución, no podrán ya estar ausentes en la psicología de la experiencia y de la intelección tanto como en el campo de las ciencias morales y de la sociología, sin omitir que incluso en el orden gnoseológico no por eludir la solución idealista será posible ya ignorar la exploración fenomenológica que, a nuestro ver, purgada de todo conceptualismo, pudiera redescubrir con remozado sentido la función *poiética* del *voûs* aristotélico.

Tal se nos presenta la meditación de Husserl: entre todas las expresiones del pensamiento moderno la más apta para ser incorporada a la síntesis del realismo metafísico, a condición, claro está, que la exaltada admiración no nos oculte precisamente las fundamentales limitaciones del gran maestro alemán.

Entre las rectificaciones previas que reclamamos para la perfección de este preclaro pensamiento está el reconocimiento expreso del valor propio e inexcusable de la intelección abstractiva, no sea que a nuestra costa hagamos prosa sin saberlo, formulando críticas abstractas al valor de la abstracción legítima y necesaria, fundamento de un razonamiento conceptual que sepa quedar exento mejor que en Husserl de todo conceptualismo de los universales; todo ello sin perjuicio de verse el despliegue del pensamiento humano desde una intuición, la sensible, hasta otra intuición, o su sustituto conceptual, en el estado presente de la vida: la intelección metafísica del ser, libre de todo prejuicio univocista.

Sobre tales bases bien cabría explotar todas las virtualidades de una *Erfahrung* (experiencia, en sentido integral) antepredicativa, si bien no susceptible de suyo de reflexión propiamente dicha, apta para rendir toda su riqueza existencial a la mirada reflexiva de la inteli-

gencia, ya que, después de todo, en la misma unión substancial y personal del hombre se anudan la inteligencia y la vida.

En efecto, uno mismo y uno sólo es el hombre que siente y que piensa, y uno mismo es el ser material y substancial, objeto propio y proporcionado de la inteligencia humana, que se nos muestra en sus reales apariciones cuando se sostiene sobre la raíz ontológica de su mostrarse.

HÉCTOR AUGUSTO LLAMBIAS

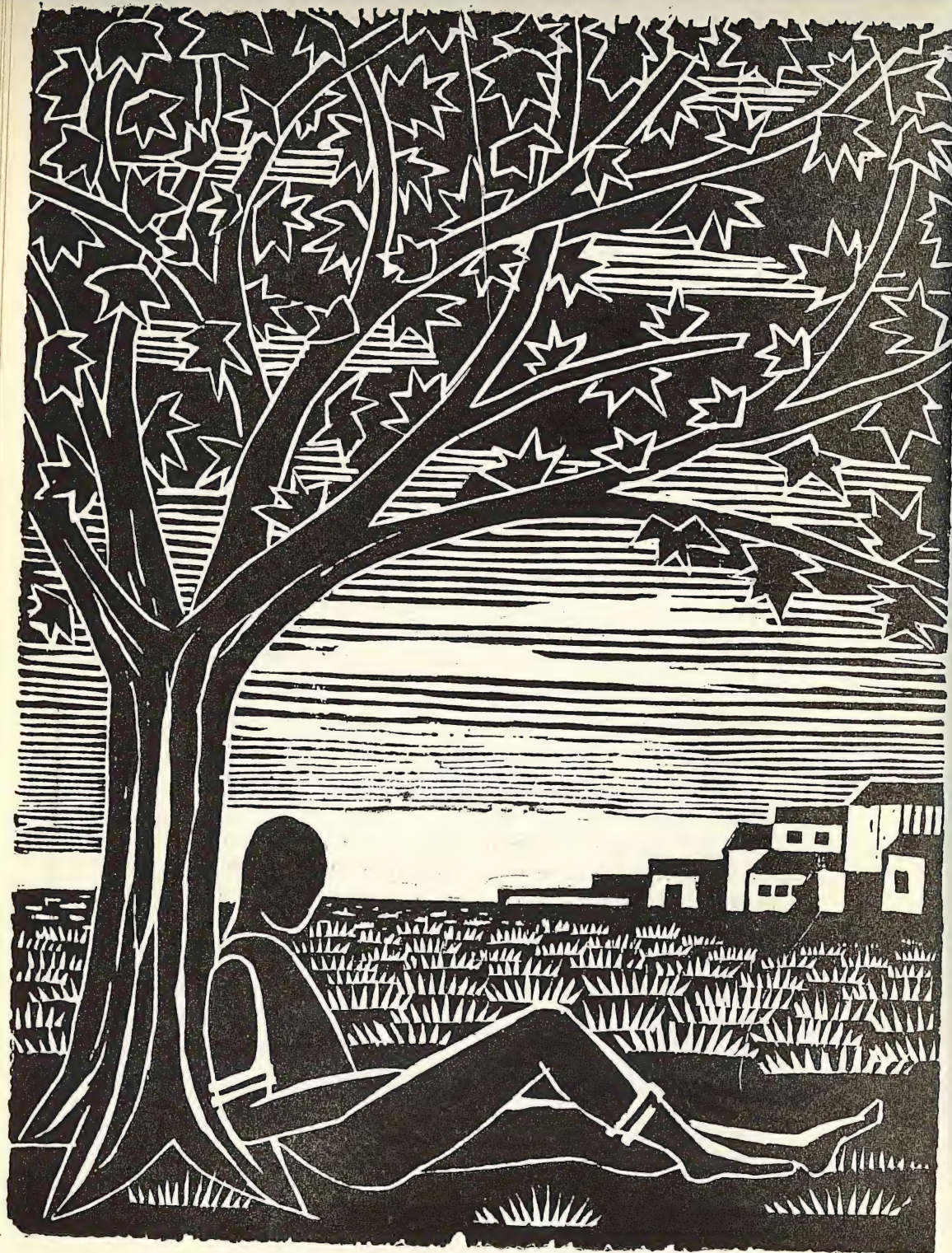
ORDENACIONES 1973

RICARDO BAUTISTA MAZZA. Nació en Santa Fe el 7 de junio de 1946. Hizo sus estudios de Filosofía en San Miguel y actualmente cursa su 3er. año de Teología en el Seminario de Paraná. Recibió el Orden del Diaconado para la Arquidiócesis de Santa Fe el 23 de septiembre de manos de Mons. Vicente Zazpe.

RENZO FERRAZZO. Nació en Venecia (Italia) el 7 de junio de 1940. Estudió la Filosofía en Italia y la Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado sacerdote, para la Diócesis de Río Gallegos, en Buenos Aires, por Mons. Mauricio Magliano, el 16 de noviembre.

JUAN JAVIER MESTRES. Nació en Gualeguaychú el 1º de abril de 1949. Ingresó en 1967 al Seminario de Paraná, donde cursó sus estudios de Filosofía y Teología. Será consagrado sacerdote el 9 de diciembre por Mons. Pedro Boxler, para la Diócesis de Gualeguaychú.

RÓMULO J. PUIGGARI, de la Arquidiócesis de Buenos Aires, y RAMIRO J. SÁENZ, de la Arquidiócesis de Mendoza, recibieron el Ministerio del Lectorado de manos de Mons. Adolfo Tortolo, en la Capilla del Seminario, el día 13 de octubre.



El **ocio** es una forma de ese callar que es un presupuesto para la percepción de la realidad; sólo oye el que calla, y el que no calla no oye. Ese callar no es un apático silencio ni un mutismo muerto, sino que significa más bien que la capacidad de reacción que por disposición divina tiene el alma ante el ser no se expresa en palabras. **El ocio es la actitud de la percepción receptiva, de la inmersión intuitiva y contemplativa en el ser.**

En el ocio hay, además, algo de la serena alegría del no poder comprender, del reconocimiento del carácter secreto del mundo, de la ciega fortaleza del corazón del que confía...

La **pereza**, en el sentido antiguo, tiene tan poco que ver con el ocio que es más bien el íntimo supuesto de la falta de ocio. Sólo puede haber ocio cuando el hombre se encuentra consigo mismo, cuando asiente a su auténtico ser, y la esencia de la **acedia** es la no coincidencia del hombre consigo mismo. Pereza y falta de ocio se corresponden. El ocio se opone a ambas.

Y así como, según la Escritura, Dios, "gozándose en las obras que había hecho", vio que "era bueno cuanto había hecho" (Gen. 1,31), así también el ocio humano implica la detención aprobatoria de la mirada interior en la **realidad** de la Creación.

La forma más elevada de afirmación es, pues, **la fiesta**...

La fiesta es el origen, íntimo y fundamental, del ocio. Es su carácter festivo lo que hace que el ocio no sea sólo carencia de esfuerzo, sino **lo contrario del esfuerzo**.

La facultad de holgar pertenece, por tanto, a las **facultades fundamentales del alma humana**, lo mismo que el don de la inmersión **contemplativa** en el ente, y la virtud de elevar festivamente el corazón es la fuerza que, trascendiendo el mundo del trabajo, nos permite establecer contacto con las virtudes sobrehumanas y vitalizadoras del **ser**, las cuales nos remiten, reanimados y renovados, a la vigilia del día de trabajo.

en **El Ocio y la Vida Intelectual**
De JOSEF PIEPER

LA NIEBLA

En alguna ocasión he escrito que la decisión de un católico ante los tristes avatares de la hora presente debe ser la de “mantener la fe y la esperanza, la de transmitirla íntegra a nuestros hijos cueste lo que cueste, aún a riesgo del aislamiento y de la soledad, de la incomprensión o de la persecución psicológica o sangrienta”.

Parece que este designio se orienta al mantenimiento de la fe —bien supremo del hombre en esta vida—, y que a él ha de sacrificarse, si preciso fuere, la vida misma de nuestros hijos, que quizá sufrirán —en grado superior a nosotros mismos— el aislamiento o las torturas “psicológicas” y aun físicas del futuro “universo tecnificado”.

Quiero ahora aclarar que esa decisión frente al gran derrumbamiento de la fe, de la moral y de las costumbres a que asistimos, si ha de tomarse primordialmente por la salvación de la fe, habría de adoptarse igualmente si sólo se tratase del bien personal de nuestros hijos. Es decir, que a pesar de esos riesgos a que podemos verlos sometidos, no existe contradicción entre la causa de la fe y el bien personal de los hijos, sino rigurosa coincidencia. Aquí, como en todo orden, se realizan las palabras de Cristo: Buscad el reino de Dios y su justicia que *lo demás* se os dará por añadidura.

El hecho es de observación vulgar y cada lector podría citar enseguida una docena de ejemplos entre sus relaciones si no en su propia experiencia. Por primera vez en la Historia, de un modo generalizado y no excepcional, de familias cristianas y moralmente rectas nacen hijos revolucionarios, descreídos, “hippies”, o de-

sesperados. Los padres asisten, sin entenderlo, a la metamorfosis, y sólo son conscientes de ella cuando no tiene ya remedio. Este hecho, en su generalización, no tiene precedentes en lo que sucedía en anteriores generaciones, o en épocas más remotas. Siempre ha existido un natural y sano “conflicto generacional” entre el dinamismo, alocamiento y generosidad de la juventud, y la serena experiencia, a veces desengañada y pasiva, de la madurez. De esta normal tensión surge la renovación y la alegría en los ambientes familiares que tienen hijos. Pero el fenómeno actual a que me refiero —y que todo lector tiene en la mente— nada tiene que ver con esa dinámica natural de las generaciones que nunca impidió que, salvo excepciones, el hijo fuera solidario del mundo espiritual de sus padres.

Tampoco se trata de que la actual juventud sea mejor ni peor que las pasadas. La naturaleza humana como tal no cambia: la juventud —tan alabada hoy como si se tratase de una nueva raza de hombres— no es una *sustancia*, ni una *cualidad*, sino un *estado*. Se es joven hasta que se deja de serlo, y este tránsito no acarrea por sí el dejar de ser bueno o malo, sabio o necio, ni menos el dejar de ser tal individuo humano. El fenómeno es de índole muy diversa.

Muchos medios de vida y ninguna razón para vivir

Los muchachos de hoy poseen medios de vida en una proporción desconocida en otras generaciones. Dinero, diversiones, libertad de movimiento y libertad sexual como jamás pudieron soñarse. Y

El Profesor Dr. Rafael Gamba, filósofo y catedrático español, nos ha enviado la nota que aquí publicamos. Al hacerlo, debemos señalar la muy importante contribución del Prof. Gamba al pensamiento católico contemporáneo, y sus esfuerzos dirigidos a restaurar el realismo de la inteligencia, así como el sentido de lo sagrado y la fidelidad a la Iglesia. Particularmente valiosa, y de lectura obligada, es su obra “El Silencio de Dios” (Madrid, 1968), de la cual dijo Gustave Thibon al prologarla (y nosotros adherimos plenamente al juicio del filósofo francés): “*es un testimonio en favor del hombre eterno contra los ídolos que ha segregado nuestra locura y que devoran nuestra propia sustancia. Un grito de alarma profético frente al inmenso suicidio colectivo que nos amenaza*”.

(N. de la R.)

esto no sólo los de niveles económicos superiores, sino dentro de su ambiente, los de casi todos los niveles, incluidos muy especialmente los llamados asalariados u obreros. La juventud actual cuenta con abundancia creciente de medios de vida, pero carece, en general, de una razón para vivir. Y éste es, cabalmente, el bien máspreciado e indispensable que estos hombres deberían haber recibido de la sociedad a que pertenecen, particularmente de sus padres.

Lo mismo que el cuerpo del hombre se organiza y sostiene apoyado en el sistema óseo, en la columna vertebral, así también la vida psicológica y espiritual sólo puede ordenarse y mantenerse en torno a un sistema de verdades, convicciones, adhesiones morales, de las que resultan unos objetivos de vida y unas nociones básicas de lo que es verdadero y de lo que es bueno. Quien carezca de esa estructura en su espíritu, caerá en un marasmo o confusión mental, en la indiferencia desesperada y bajo el dominio de sus pasiones progresivamente corrompidas.

Al joven de hoy se le propone como ideal de vida el culto a su propia juventud o el progreso del nivel de vida, es decir, el aumento de unos medios que posee ya superabundantes. Pero se le ciega el conocimiento de algo que es indispensable para su vida, que le permitirá afrontar el necesario tránsito a la madurez y a la vejez, que otorgará sentido y esperanza a su vivir. La subversión sorda y sin límites ni objetivos que caracteriza a grandes sectores de la juventud actual (el movimiento hippy en muchos de sus aspectos) se dirige, aun sin saberlo, contra esa falta de objetivos —de fe y de esperanza— que caracteriza a lo que ellos llaman “sociedad de consumo”.

El camino del monte y el camino de la vida

Días atrás caminaba yo por el monte y creí comprender algo de esa situación humana de las nuevas generaciones.

Nuestro Pirineo cercano está tornando al dominio de la selva: la despoblación rural, el abandono de la agricultura y de la ganadería, hacen que los caminos se pierdan y que el más espeso matorral los cubra como una masa verde inextricable. Por efecto de este fenómeno me vi en un paraje de monte bajo del que de nin-

guna manera acertaba a salir. Sin embargo, no podía decir en absoluto que estaba perdido: veía las cumbres cercanas y familiares que me indicaban claramente dónde me encontraba y hacia dónde tenía que dirigir mi esfuerzo por salir del paso. Al poco rato cayó sobre mí una espesa niebla que me ocultó esos segundos planos y con ellos todo punto de referencias. Entonces —y sólo entonces— podía considerar con verdad que estaba perdido, porque no sabía ya hacia dónde dirigir mi esfuerzo por avanzar. De tal situación sólo pude salir cuando la nube se rasgó y aparecieron otra vez las cumbres orientadoras.

Algo semejante acontece en el caminar de las vidas humanas. Las dificultades de todo orden —tentaciones, vicios, penurias, desventuras— pueden acorralar como maleza bravía a un hombre hasta impedirle avanzar en un momento dado. Sin embargo, mientras contemple sobre sí las cumbres familiares o el cielo con el orden permanente de sus estrellas, será capaz de mantener una dirección y abrigará una esperanza firme para su esfuerzo. Ese hombre, por difícil, descarriado o caída que sea su vida, no es un hombre perdido. Cuando en cambio, esos altos puntos de referencia desaparecen de su vista, como en la niebla o en la oscuridad, ese será el momento en que no tendrá humano remedio: falta de orientación y de estímulo en su movimiento, será presa del desaliento, del escepticismo, de la inercia.

Soledad de barco sin naufragio y sin estrella...

Este es el caso de un número creciente de jóvenes en las generaciones que advienen hoy al existir. La lucha humana contra las dificultades y las propias pasiones se hace para ellos psicológicamente imposible porque en la vida se les ha dado de todo, menos razones para vivirla. No pueden saber —porque nadie se lo muestra ya— a dónde caminan, ni qué es bueno o malo, valioso o desdeñable. En algunos casos la vida se hace, por algún tiempo, objeto de sí misma como por un instinto natural, al tener que superar —con la vitalidad de la juventud— las carencias fundamentales que amenazan esa misma vida. Pero un ambiente de abundancia y de seguridad ahoga ese mismo impulso vital, sustituyéndolo por el hastío y la disconformidad radical.

Tal es la situación en que dejan a sus hijos los padres que no han podido —o no han querido— transmitirles su mundo espiritual y valoral, sustituyéndolo por un suministro de confort y de seguridad económica. Es también la responsabilidad de los educadores y sacerdotes que han dejado de ser *pontífices* (creadores de puentes) hacia la eternidad, para convertirse en meros animadores de una insensata e infinita búsqueda de la “promoción” y del “nivel de vida”. La de aquellos que, en vez de mantener alta la vista del hombre, se encarnizan con las *cumbres de referencia* en nombre de la evolución o del “humanismo”, tratándolas de “prejuicios” o de “alienaciones” respecto del suelo que se pisa.

La responsabilidad también de esa llamada “Iglesia progresista” que, negándose a su misión divina de mostrar al hombre los altos puntos de referencia —antes bien, procurando ocultárselos—, se declara servidora del ciego progreso humano por los cauces de la Tierra. Su misión viene a ser como la de quien suministrase los mejores medios de locomoción a quien no tenga sitio alguno a dónde ir, ni impulso para moverse.

RAFAEL GAMBRA

“Hay que impedir que la persona y la familia se dejen arrastrar al abismo hacia donde las empuja la socialización de todas las cosas, socialización a cuyo término la imagen aterradora del Leviatán llegará a ser una horrible realidad. Es con la última energía que la Iglesia librará esta batalla en la que están en juego valores supremos: la dignidad del hombre y la salvación eterna de las almas”.

de SU SANTIDAD PIO XII

Mensaje del 14 de setiembre de 1952.

¿TIENE LA HISTORIA UN SENTIDO?

En este artículo nos planteamos dos preguntas y no una sola, a pesar de que el título parecería limitar el tema. La primera la propone el título mismo; la segunda es ésta: siendo así que la mayoría de nuestros contemporáneos responde positivamente a la primera pregunta, ¿por qué en la actualidad (en realidad desde hace ya dos siglos) se llega a afirmar que la historia tiene un sentido? ¿Hay acaso períodos en la historia más inclinados a explorar el misterioso “*sentido de la historia*”, cuando otros períodos apenas si se plantean este problema?

En el fondo, creo que las dos preguntas son una sola. Nuestra época busca la significación de la historia, y ello una vez que la sociedad se ha cuestionado a sí misma, y más que la sociedad, la civilización. Se da entonces una tendencia natural a explorar conjuntos cada vez más amplios, como si el sentido denegado a agrupaciones humanas en un nivel inferior pudiera serles devuelto en una escala mayor. Esta impaciencia por captar el sentido de la totalidad del tiempo, pero que escapa al observador y al sistematizador por el hecho de su indeterminación, esta impaciencia, digo, ha nacido con el cristianismo, aun cuando durante siglos, mucho tiempo después del Año 1 de la era cristiana, los hombres estuvieron obsesionados por la caída del Imperio Romano e interesados no ya en el sentido de la historia sino en las causas de la decadencia romana. El cristianismo, por su parte, coloca la finalidad del hombre más allá de la historia, sin que haya repetición o “eterno retorno”. Un cristiano (un miembro de la sociedad identificada como cristiana) se encuentra así en una posición que no conocen ni el judío ni el greco-romano: el primero ve el sentido de la historia en la llegada del Mesías, que hará de Jerusalén una

ciudad deslumbrante entre todas las demás; el segundo ve en la historia o bien acontecimientos desatados por las pasiones humanas, o la fatalidad de la decadencia y de la renovación.

Sólo el cristiano debe mirar la historia *con un fin en el más-allá* y en la voluntad divina. Para influir en el más-allá ha de insertarse en la economía de la salvación y esperar el resto de la gracia. En cuanto a la voluntad divina, el cristiano no tiene poder, e incluso uno se pregunta si es capaz de escrutarla.

Parece pues que el cristiano sólo tiene poder sobre su propia salvación, y que un abismo se abre ante sus pies (sentimiento evidentemente mitigado por su fe en la providencia divina) cuando quiere rastrear otro sentido de la historia que no sea el individual, el suyo propio. Además, el hombre sabe que los demás están en una misma situación: con su voluntad libre realizan juntos la historia pero corren el riesgo de deshacer por la tarde lo que hicieron a la mañana, de manera que es imposible descifrar la trama resultante: Dios escribe derecho con líneas torcidas.

Mundanización del fin de la historia. El tema del visionario elegido

¿Qué le sucede al cristiano (o a la civilización) que ha perdido la fe? Ubicará el fin de la historia, el *esjatón*, en el interior de ella misma y reemplazará la voluntad divina por una fuerza inmanente cuyo curso pretende poder descifrar. De pronto logra darle un sentido a la historia, porque si la voluntad de Dios es inescrutable, la historia concebida como realizada por y para los seres humanos se vuelve legible: el que había hecho problemática a la historia, el Dios trascendente y personal, ha sido eliminado. Aun así es innegable que la figura de Jesucristo queda sin embargo impregnada en las conciencias como *dramatis persona* que vino a la tierra para salvar a los hombres y dar una orientación a su existencia. Por esta misión suya Él se encuentra en el punto culminante del drama humano y divide la historia en dos partes: la de la humanidad caída y la de la humanidad salvada. Ahora bien, Jesús ha sido muchas veces imitado en la historia desde hace 2000 años por el *visionario elegido* que partiendo de las sectas gnósticas hasta Hegel y más allá, pretende también él, por su parte, dominar la historia dividiéndola en dos, tres o más partes (o “edades”) y anunciar la última etapa, la salvación de los hombres,

el sentido de todo lo que ha precedido. Así articulado, el simple transcurso del tiempo se carga de significación, se vuelve *historia* en el sentido moderno del término. El visionario o el Elegido, a modo de Jesús o anti-Jesús, será el único en conocer el secreto, es decir el mecanismo que le permitirá abarcar la historia entera aun cuando él mismo objetivamente esté situado en un determinado punto del tiempo junto con sus contemporáneos.

Pero para él, precisamente éste no es un punto cualquiera. Se trata del umbral de la *última edad* a partir de la cual se puede ya comprender la totalidad, el pasado y el porvenir. En primer lugar, porque el pasado, todo el pasado, no ha sido más que el tanteo preparatorio del porvenir, una suerte de prehistoria de la plenitud de los tiempos. Además, porque lo que queda de la historia, hablando cronológicamente, es coagulado por el visionario en un estado inmutable. Acontecimientos simples pueden todavía producirse más allá del umbral de la última edad, pero carecerán de significación en el conjunto: la historia termina cuando el visionario la capta en su totalidad. El Ser queda agotado y la Historia con él. El tiempo así como la reflexión filosófica, fuente de cambio, han llegado a su término.

Sistema de la “historia encerrada”

Quien dice “sentido de la historia” entiende por ello el sistema en el que la historia está encerrada. Una rápida síntesis nos permitirá verificar esta proposición, aun cuando nos vamos a limitar a unos pocos ejemplos. El de Joaquín de Fiore es bien conocido: para acelerar la salvación la reduce a la tierra y le fija como fecha el año 1260, cincuenta años después de su muerte. Joaquín atribuye a la última edad (la tercera), la del Espíritu Santo, la *plenitudo intellectus*, que él ya posee de alguna manera por ser capaz de preverla con tal exactitud. Siguiendo al sacerdote calabrés, pero sin copiarlo, un número impresionante de pensadores construye sistemas semejantes para comprender la historia pero, en verdad, con el fin de descubrir la última etapa que da su sentido a la totalidad. Estos pensadores fueron sobre todo fundadores de sectas en la Edad Media y durante la era post-luterana, después, en el Renacimiento, fueron seguidos por los que Frances Yates llama “magos” (Giordano Bruno, Agrippa von Nettesheim,

Paracelso, etc.); y a quienes yo prefiero poner la etiqueta de "utopistas" (Tomás Moro, Campanella, Foigny, V. Andreae); vienen luego los espíritus del siglo de las luces (Morelly, Restif, Diderot, Condorcet) y los filósofos alemanes, Hegel, Fichte, Schelling y su numerosa descendencia.

Entre ellos encontramos todas las variaciones de la doctrina del sentido de la historia. E. Buonaiuti, el erudito italiano, asigna como objetivo último de la historia la *ecclesia spiritualis* (ya convicción profunda de los Franciscanos espiritualistas y de los Cátaros); el filósofo alemán (marxista) Ernst Bloch le asigna la construcción de la Utopía en que se derribarán "los muros de separación"; Lamennais veía al final de la historia una *nueva iglesia* constituida por el pueblo después que Roma se confesara culpable de no haber captado la ocasión *única* (que sin embargo él, Lamennais, le ofrecía) de unir el cristianismo y el proletariado. De todas maneras, las construcciones históricas pululaban en el siglo XIX: por una parte, se quería hacer de la historia una ciencia, algo mensurable y por ende cuyas articulaciones fuesen comparables entre sí; por otra parte sorprendía el acontecimiento histórico por excelencia, la *Revolución francesa*, al que era necesario encontrarle un lugar y una explicación, porque era evidente que algo *significaba*. ¿No significaría, acaso, una línea demarcatoria, una mutación que permitiera comprender lo que había precedido y lo que iba a seguir?

Utopismo progresista y diagnóstico de la decadencia

Es característico que en el momento mismo en que Saint-Simon Comte, Condorcet, Marx Danilevsky elaboran sus sistemas de "edades" y del "sentido de la historia", les hayan respondido quienes, por el contrario, predijeron otra "edad" y otro "sentido", la *decadencia*. Tocqueville, Burckhardt, Gobineau, Nietzsche reaccionan ante el optimismo simplificador de los *system-builders* (constructores de sistemas) e introducen, sin articularla todavía, la noción del agotamiento de las civilizaciones —noción retomada un poco más tarde por Spengler, Jaspers, Toynbee y otros. Desde entonces están autorizadas todas las especulaciones sobre el sentido de la historia. Los utopistas del siglo veinte llegarán a proponer modelos de sociedad terminal valiéndose de la bioquímica

que transforma la naturaleza humana (el marxista Adam Schaff), de la evolución (Teilhard de Chardin), de la arquitectura que acerca a los hombres en una mutua simpatía (Buckminster Fuller), de la manipulación psico-biológica, genética y electrónica (Delgado, Skinner). En este momento en que escribimos, la futurología es el avatar más reciente de esta especulación.

La "theosis" de la Iglesia bizantina

En esta rica tradición hay que hacer un lugar especial a los Padres de la Iglesia bizantina para quienes el sentido de la historia era la *theosis*, la divinización del hombre. A sus ojos era el punto culminante del plan de Dios, retomado y revalorizado por la Encarnación. "Jesucristo se hizo lo que nosotros somos (vale decir hombres) para que nosotros nos transformemos en lo que él es" (es decir Dios) ⁽¹⁾. A veces esta doctrina, propuesta por gente de la Iglesia, se parece al gnosticismo porque se inclina a despojar al hombre carnal para vivir solamente del hombre interior. Además, no se trata de la salvación personal sino de la gracia que reintegra a toda la especie humana en la estirpe divina. Un escritor místico ruso, Pablo Evdokimov, abunda en el mismo sentido: la promoción del hombre implica el reconocimiento a la vez de Dios y del hombre, y en este último "una epifanía de Dios" ⁽²⁾. La theosis, escribe, "en la antropología oriental es la ontología de la deificación, iluminación progresiva del mundo y del hombre". Y después: "en la visión de los Padres griegos la deificación del hombre está en función de la humanización de Dios" ⁽³⁾.

Así, para los Padres griegos la historia había perdido su sentido (querido por Dios) en el momento de la caída, pero lo ha reanudado con la Encarnación. El hombre se reconcilia con Dios y retoma su ascensión, retoma "el bastón del peregrino, no una muleta de lisiado" ⁽⁴⁾. En todo esto se señala que se trata de la plenitud de la felicidad, del universalismo de la salvación. La historia tiene pues un sentido naturalmente colectivo.

(1) Citado por Lot-Borodine, *La Deification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, p. 53.

(2) Paul Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, p. 22.

(3) Op. cit. p. 111.

(4) Lot-Borodine, op. cit. p. 94.

El intento de "disecar" la historia

Estos sistemas, sobre todo las versiones laicas, tienen en común no tanto la ambición de saber si la historia, tal cual se desarrolla, tiene un sentido, cuanto el deseo de poner fin a la historia —o por lo menos *prever* este fin, que se reduce a lo mismo— en orden a captar sea el designio creador de Dios, sea la ley suprema que abarca su totalidad, particularmente la ley de la entropía, la disminución irreversible de la energía en el universo. Hay, por ende, una indudable mala fe en la mayoría de los filósofos de la historia que buscan su "sentido", *porque su preocupación no es someterse a la observación de lo real, sino manipular lo real con sus instrumentos especulativos y poner término a esa realidad de manera totalmente arbitraria*. Es la vieja historia de matar un cuerpo vivo para estudiar el funcionamiento de la vida en el cadáver. Este procedimiento es tanto menos científico cuanto que no tiene en cuenta que el análisis científico ha cambiado mucho su propio método desde el siglo XIX, momento en el que fueron elaborados en su mayor parte los modelos históricos todavía en vigencia. Los estudios de un Poincaré, de un Polanyi, de un Tomás Kuhn demuestran que las ciencias llamadas exactas adhieren, en cada una de sus etapas de formulación general, a un modelo en el que entran elementos "no-científicos": personales, estéticos, imaginativos, irracionales y otros. Una intuición genial interviene de tanto en tanto para modificar el modelo, con frecuencia trastornando las premisas, los datos y el ángulo de la investigación. Hay, claro está, continuidad de un modelo a otro, pero sólo a la manera en que hay continuidad entre el sistema ptolemaico, copernicano, newtoniano, einsteniano, etc.

El tema de los períodos axiales de Jaspers

Es evidente que los sistemas que proponen un "sentido" a la historia no tienen entre sí esta continuidad, porque el elemento personal en la construcción de un sistema histórico es mucho más considerable e "imperialista" que en el caso de los modelos científicos. Y por lo demás, la experiencia no podrá nunca llegar a comprobar el sistema histórico, someterlo a un *test* absolutamente verificador. Incluso en el caso de un sistema relativamente mo-

desto como el de los "períodos axiales" de Karl Jaspers, es imposible establecer las leyes de su validez. Se sabe que Jaspers establece la periodicidad de los grandes sistemas mundiales, comprobando, por ejemplo, que alrededor del 500 antes de J.C., Buda, Confucio, los presocráticos y los profetas hebreos echaron las bases de vastos sistemas religioso-especulativos. Los períodos de Jaspers responden al lanzamiento de nuevas constelaciones de pensamiento que conforman el mundo hasta el nacimiento de una nueva constelación.

Dos objeciones, en el tiempo y en el espacio, deben oponerse a la teoría de Jaspers. Para englobar todas las grandes constelaciones en un mismo período necesitó extender y ampliar esos "períodos" de tal manera que pierden sus contornos en la medida en que los tuviesen. ¿La fecha del 500 antes de nuestra era debe incluir a Jesucristo, y en ese caso Jesús no fue más que un profeta hebreo — o bien debemos hablar de un nuevo período axial en torno al Año I, y buscar entonces otros personajes que puedan agruparse con Jesús? ¿No nos llevará esto a "poblar" los períodos axiales de personajes heterogéneos y de desigual importancia histórica?

La otra objeción es que el año 500 no correspondía quizás a nada original en la América pre-colombina, en África, en Siberia, en Australia. El período axial pierde mucho de su universalidad porque no se trata ya de una ley de la historia sino de una especie de superchería del historiador que habla de "períodos" cuando en realidad no hace más que reclutar ciertos acontecimientos, agrupados después por él en un sistema arbitrario.

¿Sentido "en" la historia o "de" la historia?

¿Quiere esto decir que la noción de "sentido de la historia" no sólo no es científica e inexacta, sino que es además falsa? H. I. Marrou ha escrito en su *Théologie de l'histoire*: "Estamos insertos en la trama misma de la historia, somos llevados por su flujo, pasivos y activos a la vez porque la padecemos en la medida en que la creamos. Nosotros no podemos conocer la historia porque no está todavía escrita"⁽⁵⁾. Se podría añadir otra razón, y es que no

(5) H. I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, p. 79.

tenemos un punto de vista no-histórico, fuera de la historia en la que, querámoslo o no, estamos sumergidos.

Sin embargo no podemos menos que formular preguntas, de la misma manera que el hombre sentado con sus compañeros en el fondo de la caverna de Platón no pudo menos que surgir a la luz, primero del fuego, luego del sol. Incluso cuando padecemos la historia (para hablar como Marrou), tratamos de dominarla al menos por la comprensión. Ursula Lamb relata que los mejicanos conquistados y subyugados por Cortés querían también ellos *comprender*: consideraban que sus dioses los habían abandonado, que el mito que los sostenía había perdido su validez, y que en consecuencia sus costumbres se habían relajado. Nosotros diríamos, bien poco científicamente, que los síntomas de la decadencia los habían invadido.

Vemos, en consecuencia, que los hombres no pueden vivir sin dar un sentido al rincón de tiempo y de historia que se les ha concedido. Buscar el sentido *en* la historia no es lo mismo que buscar el sentido *de* la historia. Como lo hemos visto, el segundo intento conduce a la arrogancia intelectual, a la auto-apoteosis, y, en el orden político, al totalitarismo. La primera tentativa puede aparecer vana, pero es valedera y positiva. Porque, en efecto, ¿de qué se trata? El hombre, ser razonable, quiere comprender el medio y los acontecimientos que lo rodean y lo entretienen. Los proyectos que forma, sobre todo en el nivel colectivo y que prolongan su ser más allá de los límites individuales, se inscriben en un tiempo que él quisiera ver homogéneo, y que trae aparejados valores cuya realización desea, aunque ello no sea de inmediato. El "sentido" puede recubrir una civilización entera, con mayor razón un sistema religioso, la vida de una nación, una realidad social. A su vez, el "sentido" se vuelve algo más que una etiqueta que ayuda a comprender su contenido: se hace dinámico, principio de acción, medio de prolongar y extender la realidad que lo hizo surgir. Dar un sentido es pues una de las tareas *sui generis* de la inteligencia que se ejercita sobre uno de sus materiales posibles.

Se desprende de esta hipótesis que los que pretenden conocer el sentido *de la totalidad de la historia* llegan a una conclusión falsa: en realidad no han encontrado más que el sentido de su época, empresa legítima pero que habría que haber confesado. Al

escribir Bossuet la historia universal explicitó la concepción cristiana de una parte de la historia. Spengler, que pretende establecer la ley del surgimiento, de la madurez y de la decadencia de todas las civilizaciones, las mira, de hecho, con los ojos de un occidental, y, como lo diría quizás Jorge Dumesnil, con los ojos de un indo-europeo que favorece las divisiones tripartitas.

Sí, dirá alguien ante este análisis, pero la acumulación de civilizaciones en nuestro campo de observación ¿no añade, sin embargo, un conocimiento más profundo en cuanto tal, que si no nos permite hablar de totalidad, termina, sí, por alcanzar muy de cerca el sentido de la historia entera? Yo no creo que estemos aquí frente a una serie que terminará un día y de la que un cierto número de unidades estarían ya agotadas. De la configuración de objetos materiales e incluso de cuerpos celestes se puede, en efecto, concluir en la presencia y en la naturaleza de otras unidades de la serie. Es lo que ha sucedido con el descubrimiento de los planetas. En cambio, de lo que se trata aquí es de hombres, componentes libres de un sistema que escapa a todo determinismo. Ciertos aspectos de las civilizaciones, es cosa evidente, son conmensurables pero otros aspectos, no. Además Dios puede tener tal o cual designio con los hombres de una civilización determinada. Polibio, por ejemplo, en el siglo segundo antes de Jesús, ¿hubiera dado el mismo sentido a la decadencia romana que para él era al mismo tiempo una decadencia universal, si hubiera conocido el drama de la Encarnación y el destino a la vez de la Cristiandad y de Roma?

THOMAS MOLNAR

Traducción del francés de LORENZO RUIZ ALVEAR
Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná,
2º Año de Teología.

IN MEMORIAM

El Padre Julio Meinvielle nos ha dejado. Su enjundioso artículo, publicado en el segundo número de nuestra Revista, resultó prácticamente su escrito póstumo. Ni siquiera tuvo tiempo de verlo impreso. Y así fue a modo de testamento, del que nosotros hemos venido a ser depositarios.

Hijo fidelísimo de la Santa Iglesia a la que sirvió con toda la fuerza de su inteligencia y con toda la generosidad de su corazón sacerdotal, el Padre Meinvielle fue por sobre todo y ante todo **sacerdote**. **Obró como sacerdote, vivió como sacerdote y murió como sacerdote.** Incluso su importante obra escrita, que para muchos es la dimensión central de su vida, debe verse tan sólo como un capítulo de su alma-sacerdotal, centrada absolutamente en las cosas del orden sobrenatural y divino.

Su permanencia, durante 17 años, como párroco de Nuestra Señora de la Salud (en Versailles, barrio del oeste de la ciudad de Buenos Aires) fue una entrega incansable a su misión pastoral. La construcción de la gran iglesia parroquial y de ese formidable centro deportivo que es el Ateneo Popular de Versailles, son la expresión material del realismo con que se preocupaba por los hombres y las familias que dependían de su solicitud apostólica. Así de concreto y así de práctico era este sacerdote de libros y de principios.

El Padre Meinvielle fue devoto, como un niño, de la Santísima Virgen. La veneración a la Madre de Dios no era en él un mero agregado de la vida espiritual, sino que constituía la atmósfera misma de su vida de sacerdote. En la fidelidad mariana perseveró hasta el fin. La muerte lo encontró tomado del Santo Rosario.

Intelectual vigoroso, bien pudo decir: **Nada humano me fue extraño.** La economía, la política, la filosofía, la historia, todas las cosas del orden temporal fueron por él consideradas a la luz de la teología, a la luz de Dios, elaborando —y es uno de sus aportes principales— una rica doctrina teológica sobre la noción de Cristiandad. Y lo hizo sin formar escuela con opciones propias. Formó católicos, simplemente católicos, lo que señala su humildad intelectual.

Para Meinvielle, uno de los puntos centrales de su magisterio era la fidelidad al Magisterio de la Iglesia, particularmente al Papal —al de ayer y al de hoy—, que conocía como pocos, y cuya autoridad defendió siempre y hasta sus últimas consecuencias.

Amó a nuestra Patria con pasión intensa y generosa, y desde su misión sacerdotal, que era el meollo de su vida, vivió una sentida preocupación por el legítimo bien común temporal de la Argentina.

La Casa de Ejercicios en que vivía, y en la que muchos de nosotros lo conocimos, era una puerta siempre abierta para tantos y tantos pobres que acudían confiando en su generosidad discreta y solícita que era en él verdadero ejercicio de caridad sobrenatural. Y esa vieja Casa también era, de hecho, una cátedra permanente —ya que no contó con la cátedra oficial que merecía—, en la que varias generaciones de argentinos aprendieron a ordenar su inteligencia con fidelidad al recto orden natural y sobrenatural.

El Padre Meinvielle quiso entrañablemente al Seminario de Paraná, y sabemos que en los últimos días de su vida lo recordó de manera especial poniéndolo en manos de Nuestra Señora.

Ante su muerte, le rendimos nuestro piadoso homenaje y encomendándolo a la infinita misericordia de Dios Nuestro Señor nos comprometemos a ser sobrenaturalmente fieles a su herencia sacerdotal.

MIKAEL

“A todos se deben los presbíteros para comunicarles la verdad del Evangelio, de que gozan en el Señor... Ora públicamente predicando anuncien el misterio de Cristo a los que no creen, ora enseñen la catequesis cristiana o expliquen la doctrina de la Iglesia, ora se esfuercen en estudiar las cuestiones de su tiempo a la luz de Cristo, su misión es siempre no enseñar su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios e invitar a todos instantemente a la conversión y santidad”.

**Del Decreto “Presbyterorum Ordinis”
del CONCILIO VATICANO II**

DON ORIONE

En coincidencia con la finalidad de esta Sección hemos recibido la carta que reproducimos aquí del R. P. Luis Smiriglio. Quien nos escribe conoció personalmente a Don Orione, y esto hace que su testimonio trascienda el mero dato biográfico o la anécdota interesante, permitiéndonos penetrar en la intimidad sacerdotal del que fuera Fundador de su Congregación.

N. de la R.

Rosario, 15 de agosto de 1973.

Sr. Director de MIKAEL:

Veo con sumo agrado que su reciente y prestigiosa Revista viene publicando, número tras número, los perfiles de beneméritos sacerdotes argentinos quienes, por sus virtudes y sus obras apostólicas, pueden ser considerados como modelos de santidad para los jóvenes seminaristas y para los sacerdotes, al mismo tiempo que son gloria de la Iglesia en nuestra Patria.

Muchísimo le agradecería si encontrara un espacio para Don Orione, el cual si bien es cierto que no nació en nuestro país, mereció que de él dijera el entonces presidente de la Nación, Gral. Agustín P. Justo: *"Es el más argentino de los extranjeros"*. No nació aquí, es verdad, pero un día, almorzando con un grupo de jóvenes, tomó en sus manos la cinta de los Congregantes marianos, con los colores argentinos y la medalla de la Virgen, besó los colores argentinos, besó la imagen de la Inmaculada, y dijo: "He aquí mis dos grandes amores: la Santísima Virgen y la República Argentina". No fue argenti-

no, pero el día de su muerte encontraron sobre su escritorio dos hermosas imágenes de la Santísima Virgen, ambas muy veneradas en nuestro país: Nuestra Señora de Luján y Nuestra Señora de Itatí. No fue argentino, pero no se cansaba de decir que Argentina tenía una importante misión, que Argentina sería el centro del catolicismo de Sudamérica. "Ustedes los argentinos —nos repetía frecuentemente— tienen el corazón más generoso que yo haya conocido". Tanto amó a nuestra Patria que, al despedirse de nosotros, dijo enfáticamente a través de las ondas de Radio Ultra: "Volveré vivo o muerto".

Sólo tres años incompletos estuvo entre nosotros (desde el 9 de octubre de 1934 hasta el 6 de agosto de 1937), pero ese brevísimo lapso de tiempo bastó para que los argentinos conociéramos a fondo su alma eminentemente sacerdotal.

Quisiera bosquejar, dentro de lo posible, en pocas páginas, y recurriendo a sus mismas palabras y acciones, la gran figura sacerdotal de Don Orione.

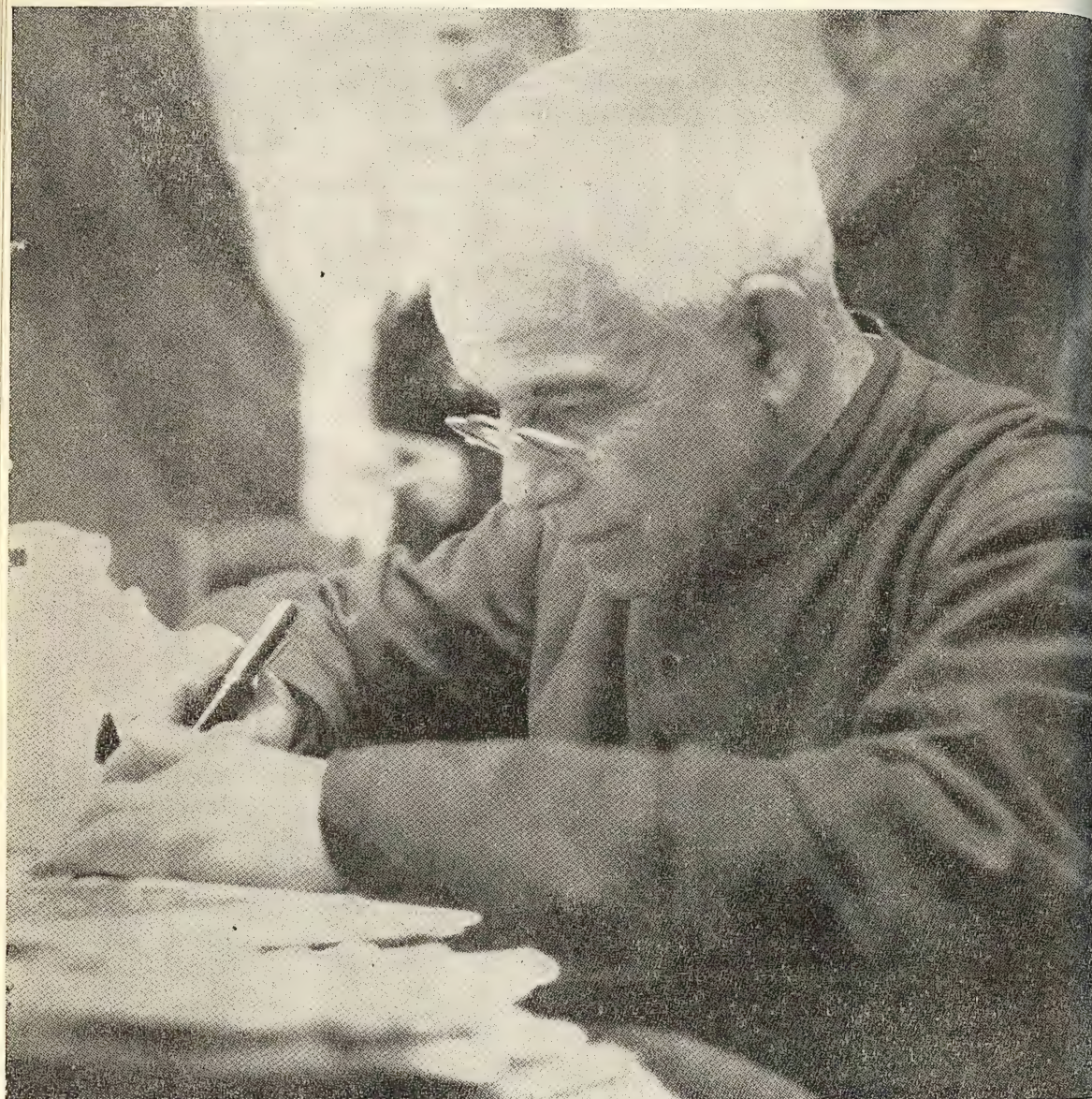
SACERDOTE DE SANA DOCTRINA

"Es necesario —escribe— que estemos bien cimentados en las enseñanzas del Señor, que nos llegan de modo seguro por medio del Sumo Pontífice, de las Sagradas Congregaciones de Roma y de los Obispos. Y, en modo especial hoy, es necesario cuidarse de los enemigos internos, sembradores de cizaña y abogados de la muerte, más que abogados de la verdad".

"Dios no permita que nos resintamos por las máximas que confunden a tantas mentes. Dios nos libere de ese espíritu funesto de novedad y de insubordinación. Dios nos libere de la soberbia que tienen en el pensar, hablar y obrar: se atreven a desmentir a los doctores más estimados y venerados por la Iglesia Católica; pretenden desacreditarlos, y hasta se compadecen de ellos. Y su osadía llega hasta atentar contra la divina constitución de la Iglesia; y, si les fuera posible, minarían las raíces mismas de nuestra santa Fe".

"Los que no están de acuerdo, en un solo corazón, con los Obispos y con el Sucesor de San Pedro, son para mí columnas sepulcrales, son tumbas sobre las cuales están grabados los nombres de esos hombres vanos que ostentan con hipocresía el título de católicos".

"Quiénes no participan del cáliz de la santa madre Iglesia y del Vicario de Cristo, están afectados de una enfermedad difícilmente cu-



rable. Es de temer mucho que mueran en la impenitencia y no participen de la resurrección en la Vida eterna”.

SACERDOTE SANTO

“Felices de nosotros si se nos concede amar y servir al Señor como lo amaron y sirvieron los Santos, o sea viviendo y muriendo en la Cruz junto con Él”.

“No nos asusten las pruebas; no nos asusten las tribulaciones; no nos asusten los dolores: Dios multiplica tribulaciones y dolores sobre las almas y sobre las obras que Él ama”.

“Todas o casi todas las obras del Señor nacen en el dolor, y en el dolor se fortalecen; y los dolores más profundos engendran los goces más altos y más santos. Venga el Señor a plantar su Cruz adorable dentro, fuera y sobre nosotros. Esa es la prenda de su divino amor”.

“Vivimos en un siglo que está lleno de hielo de muerte en lo que toca a la vida del espíritu. Vivimos en un siglo todo encerrado en sí mismo que no ve ni busca más que placeres, vanidad, pasiones y la vida de la tierra”.

“¿Quién le dará vida a esta generación muerta a la Vida de Dios, sino el soplo de la caridad de Cristo? La faz de la tierra se renueva al calor de la primavera; pero el mundo moral sólo tendrá vida nueva por el calor de la caridad. Si poseemos una gran caridad, tendremos una gran renovación católica”.

“No podemos dar a las almas llama de vida y luz de caridad, si antes no las poseemos nosotros en gran abundancia. La caridad debe ser nuestro espíritu, nuestro ardor, nuestra vida: nosotros somos los revolucionarios de la caridad de Cristo. No se sirve a la causa de Cristo sino con caridad de vida y de obras”.

“Hay en la sociedad una corrupción horrorosa; hay una ignorancia de Dios tremenda; hay un materialismo y un odio espantosos: sólo la caridad podrá todavía conducir a Dios los corazones y los pueblos; sólo la caridad podrá salvarlos. Debemos poseer un gran amor de Dios y colmar nuestro pecho y nuestras venas con la caridad de Cristo; de lo contrario, no haremos nada”.

“Abriremos un surco profundo, si profunda es nuestra caridad. ¿Qué habría hecho San Pablo sin la caridad? ¿Qué habría hecho San Vicente sin la caridad? ¿Qué habría hecho San Francisco Javier sin la

caridad? ¿Qué habría hecho San José Benito Cottolengo sin la caridad? ¿Qué habría hecho San Juan Bosco sin la caridad? ¡Nada, nada, nada sin la caridad!”

“Sin la caridad no habríamos tenido ni a los Apóstoles, ni a los mártires, ni a los confesores: sin la caridad no habríamos tenido ni a un solo Santo. Sin la caridad no tendríamos el Sacerdocio, que es misión y fruto y flor de divina caridad”

“Si tenemos caridad, si vivimos de caridad, el Señor no nos mirará según nuestra miseria y nuestros pecados, sino según la grandeza de su bondad y la abundancia de sus misericordias. Si tenemos caridad, si vivimos de la caridad, el Señor escuchará las oraciones de todos nosotros, sus pobres servidores”.

“Con oración, con humildad, con simple candor, con una confianza plena, y no de otra manera, llegaremos a la perfección de la santidad. De nuestra virtud y santidad depende el porvenir de la Congregación y la salvación de tantas y tantas almas, por las cuales murió Jesús Nuestro Santísimo Redentor. Ofrezcámonos enteramente al Señor por manos de la Santísima Virgen, y, llenos de humildad, de fe y de confianza en Dios, digamos: ahora comienzo, en nombre de Jesucristo”.

“Recordemos que todo lo hacemos por el Señor, y que Dios no bendice ni agradece las obras hechas negligentemente. ¡La santidad! ¡El deseo de la santidad! De eso depende todo: los designios de Dios se cumplirán sobre nosotros, si buscamos ansiosamente la santidad. Procuremos ser santos, y procurémoslo de inmediato. La Iglesia necesita un grupo de santos. La Iglesia, el Papa, tanto el pueblo creyente como el salvaje, tanto los bautizados como los no bautizados, tanto los justos como los pecadores, no pueden esperar ningún beneficio que no provenga de la santidad. Esta es la voluntad de Dios, que nos hagamos santos. La mirada bondadosa del Señor se posa suavemente sobre los que son generosos, sobre los que quieren ser santos”.

“Yo deseo muchísimo que ustedes estudien; pero les recuerdo que el estudio más importante es el de las virtudes. Sean santos. Si quieren ser santos, tengan siempre presente el fin de nuestra vocación, que es un fin muy simple y muy sublime. Si quieren ser santos, dedíquense de lleno a reprimir en sí mismos todo sentimiento de vanidad, toda conversación o palabra de mundanidad y de trivialidad. Si quieren ser santos, eviten las cuestiones y las disputas animadas; hablen con gran desconfianza de sí mismos; hablen con sencillez, con dul-

zura; hablen con el ánimo dispuesto a rendirse ante la verdad y la autoridad de los demás”.

SACERDOTE ALEJADO DE TODO MUNDANISMO

“Parte del espíritu que debemos cultivar en nuestra pequeña y humilde congregación es también ese santo y vivísimo deseo de libertad en las obras de Dios. No queremos que el espíritu mundano, con su soplo homicida y laico, venga a neutralizar, intoxicar y destruir el espíritu de la fundación de las casas de la Divina Providencia. Las obras de caridad que la Divina Providencia hace surgir misericordiosamente a nuestro paso, no deben ser estatales, porque pronto se esterilizarían y no tendrían más ese perfume de religiosidad y de caridad que debe ser propio de nuestras obras”.

“Nosotros vivimos en tiempos inseguros, pasionales y demasiado volubles: no quiero que nuestras obras de caridad se aten a los hombres, ni a las instituciones políticas de los hombres o de los Estados, ni a la política de los tiempos, o de los hombres, o de los partidos políticos”.

“Las casas de la Divina Providencia no se deben constituir jamás en forma jurídica. No quiero darles forma jurídica a nuestras obras de caridad: sería meterlas en un molde de hierro que impediría su desarrollo. Una obra de caridad que se convierte en un ente jurídico, se transforma en una obra fría y sin alma; y frías y sin alma serían las personas que la atienden. Serían obras que se fosilizan, y generalmente se fosilizan también quienes se ocupan de ellas. Serían obras de cálculo humano, totalmente humano. Emigraría el perfume espiritual; emigraría el espíritu de Providencia, que es propio del verdadero bien; y emigraría también el espíritu de bendición de Dios. Esto es cuanto he constatado siempre”.

“En los partidos políticos nunca, absolutamente nunca, debemos meternos. No nos metamos en política. Nuestra política debe consistir en llevar a Dios y a la Iglesia la juventud y todas las almas. Nosotros amamos a nuestra patria con amor dulce, fuerte y santo. Roguemos por nuestra patria; trabajemos haciéndole el bien a sus hijos, a los más pequeños, a los más débiles, a los más abandonados”.

“Eduquemos a nuestros jóvenes en el respeto, el amor, la obediencia a la autoridad civil y religiosa. Nosotros amamos a nuestra patria, y hacemos votos para que se vea libre de las sectas, para que

sea grande, para que sea gloriosa. Nuestra patria será tanto más grande y más gloriosa, cuanto más se sienta amiga e hija de la Iglesia. Por la patria nosotros estamos siempre listos a dar la vida. Y efectivamente nosotros ya sacrificamos toda nuestra vida para dar a la patria hijos dignos y honrados”.

SACERDOTE CARITATIVO

En un episodio de su vida, relatado por él mismo, nos da a conocer la nobleza de su espíritu y el valor que atribuía a las obras de caridad:

“Había decidido ir a Bra a pasar el día del 25º aniversario de mi ordenación sacerdotal, en el silencio y en el Señor. A la víspera, supe que el clérigo Viano había empeorado, y decidí quedarme en Tortona para pasar la noche junto a su lecho. Era la hora del almuerzo, y junto con el diácono Camilo Secco, que hacía las veces de enfermero y era muy fornido, lo hemos bañado y cambiado. Hemos hecho un trabajo humilde, sí, pero santo. El subdiácono Camilo lloraba. Nos habíamos encerrado en la enfermería para que nadie entrase. Desde afuera golpeaban insistentemente para que fuéramos a almorzar. Pero yo pensaba que era mucho mejor realizar con amor de Dios y con humildad esta obra santa y de divina misericordia. Y decía para mis adentros: Esto vale mucho más que todas las prédicas que hice. Ahora veo que Jesús verdaderamente me ama: me dio un modo de purificar mi vida y de santificar el 25º aniversario de mi sacerdocio. Y sentí que nunca había servido a Dios en mi prójimo de modo tan sublime y tan santo como en ese momento, que fue mucho más grande que todas las obras hechas en mis 25 años de ministerio sacerdotal”.

SACERDOTE APÓSTOL

Le quedaba sólo un año de vida cuando se puso a meditar por escrito. Gracias a Dios, ha llegado intacto hasta nosotros el documento que revela las ansias apostólicas del hombre de Dios. Esta es su meditación:

“No saber ver y amar en el mundo sino las almas de nuestros hermanos:

Almas de pequeños,

almas de pobres,
almas de pecadores,
almas de justos,
almas de extraviados,
almas de penitentes,
almas de rebeldes a la voluntad de Dios,
almas de rebeldes a la santa Iglesia de Cristo,
almas de hijos degenerados,
almas de sacerdotes desgraciados y pérfidos,
almas caídas en las tinieblas del sexo y en la bestialidad de la carne,
almas orgullosas del mal,
almas ávidas del poder y del oro,
almas llenas de amor propio que sólo se miran a sí mismas,
almas descarriadas que buscan un camino,
almas doloridas que buscan un refugio o una palabra de piedad,
almas que gritan en la desesperación de la condenación,
o almas extasiadas por el embeleso de la verdad vivida.

Todas son amadas por Cristo. Por todas murió Cristo.

A todas Cristo quiere verlas salvas entre sus brazos y sobre su corazón herido.

Nuestra vida y nuestra congregación deben ser un cántico y al mismo tiempo un holocausto de fraternidad universal en Cristo.

Ver y sentir a Cristo en el hombre.

Debe resonar en nosotros la música profundísima y altísima de la caridad. Para nosotros el punto central del universo es la Iglesia de Cristo, y el punto de apoyo del drama cristiano es el alma.

Yo no siento sino una infinita, una divina sinfonía de espíritus palpitantes en torno a la Cruz. Y la Cruz destila para nosotros, gota a gota, a través de los siglos, la sangre divina derramada por cada alma humana.

Desde la Cruz, Cristo grita: *Sitio!* Terrible grito de ardor que no es de la carne: es grito de sed de almas; y es por esta sed de nuestras almas que Cristo muere.

Yo no veo sino un cielo, un cielo verdaderamente divino, porque es el cielo de la salvación y de la paz verdadera.

Yo no veo sino un reino de Dios, el reino de la caridad y del perdón, donde toda la muchedumbre de las gentes es herencia de Cristo y reino de Cristo.

La perfecta alegría no puede existir sino en la perfecta consagración de sí mismo a Dios y a los hombres, a todos los hombres, a los más miserables, a los físicos y moralmente deformes, a los más lejanos, a los más culpables, a los más perversos. Colócame, Señor, sobre la boca del infierno para que yo, por tu misericordia, lo cierre.

Que mi secreto martirio por la salvación de las almas, de todas las almas, sea mi paraíso y mi suprema bienaventuranza.

¡Amor de las almas! ¡Almas! ¡Almas! Escribiré mi vida con las lágrimas y con la sangre" (25-2-1939).

DON ORIONE, SONDEADOR DE CONCIENCIAS

Don Orione tenía el arte de adaptarse a los distintos ambientes: místico con las almas consagradas a Dios en la clausura o en la adoración del Santísimo Sacramento; simple, casi infantil, con los niños; erudito, rico en acotaciones históricas o artísticas, con los intelectuales; apasionado de la caridad con los pecadores. Hay en su vida un episodio que basta, sólo él, para revelar su alma de predicador evangélico.

Una noche de invierno hablaba en la iglesia parroquial de Castelnuovo Scrivia, la cual estaba repleta de fieles llegados de pueblos vecinos. El tema de la predicación versaba sobre la misericordia de Dios, y para destacar la grandeza del sacramento de la Penitencia dijo a modo de ejemplo: "Si un hijo fuera tan perverso que pusiera veneno en el plato de su madre para matarla, y luego se arrepintiera de tal monstruosidad, también en ese caso obtendría el perdón de Dios".

Al término de la ceremonia se dirigió apresuradamente a la estación para tomar el tren de regreso, pero como éste ya había partido, decidió ir a pie a Tortona, que distaba, más o menos, unos ocho kilómetros.

Anohecía, y una neblina fría lo envolvía todo: los árboles de la campiña desierta y silenciosa, las últimas casas del pueblo... Un hombre envuelto en una capa estaba de pie a un lado del camino como si esperara a alguien. Al irse acercando, Don Orione iba distinguiendo mejor sus rasgos: alto, robusto, con barba negra recortada a dos puntas, sombrero de alas anchas, mirada perdida detrás de un pensamiento que lo dominaba. No era como para confiarse. Prudentemente, como para entrar en conversación, le preguntó: "¿Va a Tor-

tona?". La respuesta fue clara y tajante: "No, yo no soy de Tortona". "Entonces, buenas noches", dijo Don Orione, acompañando su saludo con una suave sonrisa. Y retomó su camino. "No, buenas noches no", repuso el otro con amarga sonrisa, "deténgase un instante. ¿Es usted quien predicó hace un momento?" "Sí, soy yo". "¿Habló usted de la confesión?" "Efectivamente, hablé de la confesión". La voz de aquel hombre se hizo vibrante al preguntar: "¿Cree usted cuánto dijo?" "Sí, creo cuanto dije", afirmó lentamente el sacerdote. "Usted afirmó que un hijo que envenenase a su madre podía ser perdonado. ¿Cree que pueda ser posible?" "Claro que lo creo, es una gran verdad. Pero, entendámonos, con la condición de que se arrepienta". "Luego, si un hijo que ha envenenado a su madre, se confiesa, ¿puede ser perdonado?" "Sí, pero siempre que esté arrepentido".

Siguió una pausa. En el crepúsculo neblinoso que se cerraba pasaron minutos de tensa espera. "Me conoce usted", prosiguió el hombre mirando fijamente al sacerdote. "No, yo no lo conozco". "Sí, usted me conoce", insistió el otro con despecho, "usted habló de mí". "Pero no, no pude nunca haber hablado de usted". "Le digo que sí", afirmó acalorándose cada vez más. Luego miró a su alrededor como si temiese que, desde el manto oscuro que los envolvía, pudiese aparecer algún extraño. "Terminemos, ¿quién es usted?" El hombre entonces bajó los ojos, y dijo: "Yo soy aquél a quien habló usted esta noche. Yo puse el veneno en el plato de mi madre".

Un escalofrío asaltó a Don Orione, quien retrocedió espantado. Y siguió otra pausa más llena de ansiedad que la anterior.

"Dígame", continuó el desconocido, que por fin encontraba un desahogo a su propio remordimiento, "dígame usted, ¿aún puedo ser perdonado?" "Si está arrepentido...", repuso Don Orione con un hilo de voz en el cual temblaba toda su alma llena de misericordia. "¿Y usted me pregunta si estoy arrepentido? ¡Si supiese cuánto he sufrido...!" Y contó a Don Orione que desde el día de la muerte de su madre, aunque nadie sospechaba ni en lo más mínimo de él, ya no encontró paz...

DON ORIONE Y EL "AGGIORNAMENTO"

No sería exacto llamar a Don Orione: "el precursor del aggiornamento". Pero es un deber de justicia contarle entre esa legión de

santos sacerdotes que durante toda su vida han luchado sin tregua por una *renovación sin desviaciones*. Oigámoslo a él mismo:

“Para lograr mejor la salvación de las almas, es necesario saber adoptar ciertos métodos, y no fosilizarse en las formas, si las formas ya no gustan, o quedaron anticuadas, o fuera de uso...”.

“Respetemos también esas costumbres que puedan parecernos un poco laicas. Si es necesario, adoptemos esas costumbres sin escrúpulos, sin mezquindades de criterios: es necesario salvar la sustancia. Eso es todo”.

“Los tiempos corren velozmente y, en parte, han cambiado; y también nosotros en todo lo que toca a la doctrina, a la vida cristiana y a la Iglesia, *debemos marchar a la cabeza de los tiempos y de los pueblos*, y no a la zaga, dejándose arrastrar”.

“Para llevar los pueblos y la juventud a Cristo y a la Iglesia, es necesario marchar a la cabeza. Entonces sí, cubriremos el abismo que se va formando entre el pueblo y Dios, entre el pueblo y la Iglesia”.

Pero el “aggiornamento” de Don Orione no consistió en puras palabras, como consiste a veces el que se estila hoy, cuando incluso entre los sacerdotes hay quienes se están olvidando de la severa advertencia de San Pablo: “Que no está en la palabrería el reino de Dios, sino en la eficiencia” (I Cor. 4,20).

“Yo soy un pecador como tantos otros”, solía decir Don Orione; y agregaba: “Todos tenemos nuestras deudas con Dios”. “¿Saben con qué se pagan? Con obras de caridad”.

¡Y vaya si hacía obras de caridad! Vio a los huérfanos de los terremotos y de la primera guerra mundial, y fundó casas para ellos. Vio a niños que anhelaban ser sacerdotes, mas no podían llegar a serlo... porque eran pobres, y fundó seminarios para niños pobres. Y para mantener a unos y otros fue a pedir limosna de puerta en puerta. “No son momentos de hacer fiestas —escribió en una ocasión—: espero se destine todo al pan de los huérfanos y a las vocaciones de los niños pobres”. No se conformó con esto. ¡Sólo Dios sabe cuántas veces regaló sus zapatos! En el crudo invierno de 1929 vio en la estación del ferrocarril a un mendigo andrajoso, y le entregó sus pantalones. Era muy habitual en él ir dando por el camino sus prendas de vestir. ¡Cuántas veces se fue a dormir sobre la tarima al pie del altar por ceder su habitación a un huésped!

Pero digamos una palabra sobre su obra cumbre en nuestra patria. El Congreso Eucarístico Internacional de 1934 había terminado.

Era necesario dejar a la posteridad un monumento que perennizara su memoria. Don Orione lo hizo. Nos dejó un monumento de la caridad viviente de Cristo. Se llama *Pequeño Cottolengo Argentino*, en el que se albergan los pobres más pobres, el desecho de la humanidad.

Tal fue el “aggiornamento” de Don Orione, que no consistió en declamar la pobreza, sino en vivirla. El “aggiornamento” de Don Orione, no consistió en usar a los pobres de bandera, sino en amarlos de verdad. Don Orione no se sirvió de los pobres, los sirvió; sabía muy bien que servir al pobre es servir a Dios.

DON ORIONE, INCORRUPTO

El 12 de marzo de 1940, a los 68 años de edad, se apagó la vida mortal de Don Orione. Apenas unos días antes se había despedido de sus sacerdotes y clérigos. Entre otras cosas les dijo: “Me quieren mandar a San Remo porque piensan que aquel aire, aquel clima, aquel sol, aquel reposo pueden traer un poco de mejoría a lo poco de vida que pueda haber en mí. Pero yo no quiero vivir entre las palmas. Y si quisiera manifestar mi deseo, diría que no es entre las palmas que quiero vivir y morir, sino entre los pobres, que son Jesucristo”.

Sin embargo a San Remo tuvo que ir para pasar sus últimos días. El 12 de marzo era el aniversario de la coronación de aquel gran Papa que fue Pío XII, y Don Orione le envió este telegrama: “Beatísimo Padre, Hijos de la Divina Providencia, de todos, los menores, pero amantísimos, humildemente postrados augustos pies Vuestra Santidad, expresan sentimientos plenos de devotísima obediencia, votos fervientes y todo su amor y vida. Suplicamos Todopoderoso escuche lamentos Vuestro paternal corazón. Como ya Gregorio Magno, vea Vuestra Santidad al Ángel envainar su espada, y grande, divina luz verdad en la caridad de Cristo difundirse desde la tumba Beatos Apóstoles sobre universal tierra. Santo Padre, dignaos bendecirnos. Sacerdote Orione”. Su postrer día fue una jornada de inmenso trabajo, pese a la gravedad de su enfermedad. Después de las oraciones de la noche se retiró a su cuarto. Sufrió allí un nuevo ataque. Invocó tres veces consecutivas a Jesús, levantó los ojos al cielo, reclinó su cabeza, y entregó plácidamente su alma al Creador.

Las honras fúnebres no tuvieron límites. De todas partes reclamaban el paso de sus restos mortales. Naturalmente, era imposible sa-

tisfacer a todos; pero no fue posible impedir que fueran llevados a Génova, Novi, Alejandría y Milán, antes de ser conducidos al lugar donde debían descansar definitivamente: la cripta del santuario que Don Orione hizo construir por sus propios clérigos en honor de la Santísima Virgen de la Guardia. Don Orione fue llevado a Tortona cuatro días después de su muerte y —es necesario decirlo— ya estaba totalmente descompuesto: hinchado, deforme, en una palabra, en completo estado de putrefacción.

Sin embargo, veinticinco años después de su santa muerte, en marzo de 1965, el cadáver de Don Orione fue encontrado incorrupto, conservando su fisonomía y su frescura.

EL MENSAJE DE DON ORIONE

He conocido muchas almas santas y apostólicas que han pasado por este mundo sembrando el bien a manos llenas. Dichosas de ellas. Ciertamente, al presentarse ante el tribunal de Dios habrán escuchado aquellas consoladoras palabras del Divino Maestro: "Venid, benditos de mi Padre, a recibir el premio que os tengo preparado desde la creación del mundo". Don Orione es una de esas almas afortunadas. Vivió para hacer el bien. Diría que la caridad fue la obsesión de su vida. Y esa ardiente caridad hacía que frecuentemente brotaran de sus labios expresiones como éstas: "La caridad, sólo la caridad, salvará al mundo", "Dios perdona muchas cosas por una obra de caridad".

Pero Don Orione no fue solamente un enamorado de la caridad de Cristo para con sus contemporáneos. Don Orione tenía visión de futuro, y nos dejó un mensaje, cuyos principales destinatarios parecemos ser nosotros, los argentinos. Estas son sus palabras: "Y ese Dios, que de las piedras ha suscitado hijos de Abraham, está preparando para los nuevos tiempos nuevas misericordias; su Sacratísimo Corazón formará de la nada un gran ejército pacífico en la Iglesia y por obra de la Iglesia, el ejército o grande apostolado de la caridad, que colmará de amor los surcos del odio. ¡Qué bella y divina cosa es la caridad! La caridad es el mandamiento propio de Cristo; es la nota distintiva de sus discípulos; ella sola edifica y une en Cristo, y abraza a todas las naciones; ella sola es la que pondrá todas las cosas en su lugar y salvará al mundo".

EL RETORNO DE DON ORIONE

"Volveré vivo o muerto", nos dijo. Y volvió: su espíritu está vivo entre nosotros. Mientras Satanás y sus huestes creían muy cercano su triunfo sobre la Iglesia de Cristo; mientras se gloriaban de haber cerrado casi todos los seminarios y noviciados; de haber impuesto el materialismo ateo, en lugar de la fe de Cristo; de haber cambiado las obras de caridad en obras laicas; de haber transformado el misterio de la fe en misterio de iniquidad; he aquí que está surgiendo una juventud gallarda, dispuesta a formar ese pacífico ejército de redención que colme de amor los surcos del odio.

Estas son, estimado Padre, las ideas que se me han ocurrido, quizás un poco deshilvanadamente, reflexionando sobre su Revista y su Seminario, con el ánimo de que al ser leídas, la nueva generación sacerdotal sea consciente, ya desde el tiempo de su formación, del peso y de la magnitud de la obra de reconstrucción sobrenatural que exigirán de ella Cristo y su Iglesia.

En la esperanza de que la vida de Don Orione les ayude a comprender en algo lo que deberán ser sus propias vidas, y comprometiendo la seguridad de mis pobres oraciones para que así sea, lo saluda respetuosamente en Cristo y María:

P. LUIS SMIRIGLIO F. D. P.

"Nadie logrará entender la filosofía tomista, o en verdad la filosofía católica, sin darse antes plena cuenta de que su parte fundamental es el elogio de la vida, el elogio del ser, el elogio de Dios como creador del mundo".

G. K. CHESTERTON

en "Santo Tomás de Aquino".

LA IGLESIA Y LA CULTURA EN ENTRE RÍOS

APUNTES PARA UNA HISTORIA

Los comienzos de la vida cultural

Hasta fines del siglo XVII y comienzos del siguiente, en la parte sur del territorio que estrechan los ríos Paraná y Uruguay no hubo población alguna. Por esos tiempos recorrían estas regiones parcialidades indígenas que se opusieron tenazmente a la ocupación del conquistador. El primero que debió explorar en forma organizada estas tierras fue don Juan de Garay, quien trazó una línea fronteriza por la cual más de la mitad del actual Entre Ríos quedaba bajo la jurisdicción de Santa Fe.

Distintas expediciones punitivas lograron el debilitamiento o el exterminio de algunas tribus, lo cual permitió el establecimiento y la instalación de los primeros pobladores. Favorecidos los vecinos de Santa Fe con las tierras ubicadas sobre el Paraná, las dedicaron a la cría de ganado manteniéndolas bajo la vigilancia de unos pocos capataces y peones.

Paralelamente a la penetración y ocupación de estas tierras, se desarrolló la acción civilizadora, encauzada por los misioneros y de manera especial por los jesuitas quienes, en su afán de evangelizar, recorrieron sin cesar las diversas regiones del suelo entrerriano, llevando estímulo y consuelo espiritual a las familias cristianas y estableciendo, en la medida de lo posible, relaciones amistosas con los indígenas, a los que intentaron catequizar ⁽¹⁾.

Respecto a la entrada del primer sacerdote, Cervera cree posible que Hernandarias hubiera llevado alguna vez algún religioso

(1) Juan José Segura, *Historia Eclesiástica de Entre Ríos*, Nogoyá, 1964.

a una reducción de indios mepenes, que tenía en su estancia de Entre Ríos. Lo mismo se puede pensar de Francisco Arias de Saavedra, a quien, en 1662, se le concedió una encomienda en la Bajada donde, en el sitio que eligiera, debía edificar un rancharío en forma de población competente, en el que los indios “se han de dejar gobernar con enseñanza cristiana y Política, según lo hacen los demás pueblos de indios domésticos” ⁽²⁾.

No puede probarse la existencia de la mencionada población aborigen, pero sí puede serlo el aumento de sus habitantes, cuya asistencia espiritual corría a cargo del cura de Santa Fe quien, de tarde en tarde, enviaba allí a algún sacerdote o religioso. Recién en 1781 llegó el Pbro. Miguel de Barcelona, el cual permaneció 18 años en el lugar. La vida debió resultarle difícil, sea por la pobreza de la población, sea porque en 1726 recrudeció la guerra contra el indio y hubo que crear una compañía formada por 44 vecinos para contenerlos.

Interesado el gobernador Bruno Mauricio de Zabala por establecer nuevas poblaciones, con el objeto de limitar la influencia de los indígenas, solicitó al Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires subdividiera algunas parroquias extensas ⁽³⁾. Reconocida dicha necesidad, el 23 de octubre de 1730 se erigió la parroquia “de la otra banda del río Paraná”.

La resolución del Cabildo Eclesiástico, señala Segura recordando a Pérez Colman, hacía surgir en Entre Ríos una nueva entidad, cuya trascendencia se advierte si se tiene en cuenta que, en aquel entonces, la parroquia no era únicamente una institución eclesiástica sino que sus funciones eran, a la vez que religiosas, políticas y administrativas. La fecha de ejecución del acuerdo del Cabildo Eclesiástico debe señalarse como fecha de fundación de la ciudad de Paraná ⁽⁴⁾.

El primer párroco fue el laborioso sacerdote santafesino Francisco Arias Montiel, quien debió pasar por serios apuros para dar estabilidad a la fundación. Al llegar, tuvo que ocuparse de levantar la iglesia, ya que ésta no existía cuando se hizo cargo del curato;

(2) Manuel Cervera, *Poblaciones y Curatos*, Santa Fe, 1939.

(3) Juan Carlos Zuretti, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires, 1973, pág. 78.

(4) Santiago Moritan, *Paraná. Su fundación y evolución en 218 años*, Buenos Aires, 1953.

luego debió tomar las providencias necesarias para obtener los objetos y ornamentos del culto y trabajar como misionero en el vasto campo de acción que le ofrecían las indiadas vecinas. En 1772, Arias Montiel escribía al gobernador Zabala acerca de la nueva iglesia, y le decía que *"a despecho de la pobreza, me he empeñado no sólo en fabricar mi iglesia sino en adornarla de las alhajas más necesarias, para que esté con decencia. Me empeñé con cercarla en cuatro paredes (cuya cerca en breve se acabará) y asegurarla de los recelos prudentes que se tienen de los enemigos"*, charrúas y minuanes.

La acción civilizadora del Pbro. Arias Montiel se muestra en todos los aspectos. Apenas había ocupado el curato puso en conocimiento del Cabildo de Santa Fe la triste situación del vecindario y en particular de la niñez. Pocos meses después, dicho cuerpo gubernativo dictó una interesantísima y muy honrosa resolución, concebida en términos que constituyen una prueba del alto nivel cultural de sus miembros. Dice así: *"Este Cabildo se halla informado de la poca Policía y ninguna educación en que se crían los niños, hijos de los vecinos de la otra banda del Paraná, por poca aplicación de sus padres, y que siendo del cuidado de esta Ciudad tengan sus hijos y vecinos aquella crianza que se requiere en policía, se resolvió se remita orden estrecha al Alcalde de Hermandad, para que solicitando personal que se dedique a enseñar a todos los vecinos, apliquen a sus hijos a que sean enseñados y adoctrinados, contribuyendo con el costo necesario y acostumbrado"*.

Los términos en que está concebida la resolución del Cabildo, así como sus propósitos, demuestran que era obra del Cura Párroco. El encargado de llevar a cabo la labor educativa, no encontrándose maestro, debía ser necesariamente sacerdote del lugar. Por estas gestiones y por suponerle el primer maestro, Pérez Colman consideró a Arias Montiel como "progenitor de la enseñanza pública de Entre Ríos" (5).

Hacia 1745 existían pobladores en los campos cercanos a Paraná. Según el censo levantado por el franciscano fray Roque del

(5) César B. Pérez Colman, *La Parroquia y la Ciudad de Paraná en su segundo centenario, 1730-1930*, Paraná, 1930. "Policía" en los siglos XVI y XVII significaba "vivir como ciudadanos", y fue a fines del siglo

Pino, figuraban unas 130 personas mayores de edad entre las que aparece: *"Agustín de la Tijera, con principio de escuela de niños, que los enseña bien"*. En 1795 había dos escuelas en Paraná: la del maestro Silverio López y la de don Agustín Cabrera, y como no había niños para ambos, quería López que Cabrera clausurara su escuela; lo que no pudo conseguir. (6).

Los jesuitas, por su parte, extendieron su esfera de acción en Entre Ríos, siguiendo dos corrientes, una que procedía del N.E., de las Misiones Guaraníes, en especial de Yapeyú, cuyos integrantes se dedicaron a la ganadería, en estancias que, extendidas por todo lo que hoy es Concordia y Federación, abastecían a los pueblos de las Misiones; y la otra que provenía del Oeste, del importante colegio de Santa Fe, y cuyos hombres se preocuparon de la explotación ganadera, de la elaboración de cal y de yeso que extraían de las barrancas del Paraná y utilizaban en sus construcciones de Santa Fe. Estas tareas obligaron a entrar en relación con el indígena, quien llegó a prestar la ayuda necesaria, y de este modo conoció el trabajo y adquirió los conocimientos religiosos más rudimentarios.

En una de las mejores estancias jesuíticas, la de San Antonio, situada donde en la actualidad se encuentra Villa Hernandarias, al sobrevenir la expulsión colectiva en 1776; y hacer el inventario de las cosas vendibles, se halló *"un remate de palo pintado del nicho de la Aula de Gramática..."* Se ofrecía por cuatro reales. La frase "aula de gramática", que se encuentra en este documento hallado por el P. Furlong (7), implica que allí funcionó una escuela, pero sin embargo la frase no ha de ser correcta,

XVIII que fue tomando el sentido policial que ahora tiene. Por esto no es correcta la interpretación que este distinguido historiador hace del término "policía", y por lo mismo el rebuscamiento a que recurre para aplicarlo a funcionarios policiales. Pedro Borges en *Métodos misionales en la cristianización de América del siglo XVI*, Madrid, 1960, p. 204, interpreta "policía" como una modelación humana del indio o del nativo. Muy bien ha anotado Magnus Mörner, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, 1970, que el "vivir en policía" llegó a ser sinónimo de "vivir en república". Vivir sin policía era vivir como un animal, sin Dios, ni ley.

(6) A. G. N. *Tribunales*, 195-10.

(7) Guillermo Furlong, *La enseñanza primaria en el Entre Ríos colonial*, Revista Estudios, 1944, N° 385.

ya que por Gramática, según el uso, se entendía la Latinidad o rudimentos de latín, y es improbable que allí se impartiese semejante conocimiento.

En las costas del Uruguay

Si desde las costas del Paraná nos trasladamos a las tierras situadas en las costas del Uruguay, debemos decir que su ocupación se inició desde las Misiones de Guaraníes. Las invasiones de los "bandeirantes" obligaron al gobernador Francisco de Céspedes, en 1626, a confiar a la Compañía de Jesús la evangelización de las tierras situadas al oeste de ese río, y en el caso de que el invasor prosiguiera su avance, concedía a los jesuitas amplia facultad y poder sin limitaciones para que *"en nombre de Su Majestad hagan y funden todas las reducciones que pudieren, y siendo posible que la Compañía entre en otras provincias distintas se le da facultad para que tomen posesión"* (8).

Ya por ese entonces el Beato Roque González había organizado en Corrientes la reducción de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú, en una región habitada por parcialidades nómades; dicha fundación prosiguió su expansión atravesando el Mocoretá hasta llegar al Yerúa, de manera que las tierras entrerrianas, comprendidas entre estos dos últimos ríos, quedaron enclavadas en la Parroquia de Yapeyú. Sin embargo, la barbarie indígena, la innata inconstancia, la notable haraganería de los naturales y su poco apego a la geografía lugareña, hizo que la catequización de esas amplias regiones fuese poco menos que imposible. Aun cuando la fe cristiana no repugnase a sus dispersos habitantes, la sola idea de tener que trabajar en reducción los alejaba de una probable conversión. Todo lo cual fue reconocido, con doloroso desengaño, por parte de los incansables jesuitas. Éstos, entonces, debieron conformarse con crear aquí y allí establecimientos ganaderos que fueran abastecedores de los pueblos misioneros (9).

La irradiación de la actividad espiritual de los pueblos de las Misiones Guaraníes en el suelo entrerriano casi no se hizo sentir,

(8) Vicente Sierra, *Historia de la Argentina*, tomo II, p. 166.

(9) Juan José Segura, *Historia Eclesiástica...*, p. 30.

a pesar del constante paso de los admirables religiosos de la Compañía de Jesús, así como de los indios guaraníes que transportaban en balsas, tabaco, yerba mate y algodón, para comercializarlos en Buenos Aires, y traer de regreso herramientas, cuchillos, paños, bayetas, etc. Su influencia no se dejó advertir: sólo se detendrían en su camino para salvar el escollo de los saltos, Chico y Grande.

En una minuciosa carta del P. Cayetano Cattaneo, que en 1729 viajó de Buenos Aires a Yapeyú, no se hace referencia alguna a ningún asentamiento en zona entrerriana y en el mapa de las Misiones, confeccionado por el P. José Quiroga en 1749, no se ubica allí población alguna. Sólo después de 1750 se hubieron de organizar algunas estancias y efectuar plantaciones. A los jesuitas se les atribuye los primeros naranjales de Concordia. El camino entre ese lugar y Yapeyú, centro de las Misiones, debió estar jalonado de "paraderos", en donde los encargados de conducir las mercaderías pernoctarían o se resguardarían de la intemperie. En estos apeaderos se habrían levantado capillas. Al menos ese origen tendría el primitivo oratorio dedicado a San Antonio, en Salto Chico (10).

No debemos olvidar que el principal enemigo de la estabilización de los pueblos del Litoral fueron los charrúas, los cuales hicieron la vida casi imposible a Santa Fe, y en 1701 llegaron a apoderarse de Yapeyú. Los jesuitas Dufó, Cattaneo, Chomé, Cardiel y Quiroga, que pasaron por estas tierras, los describen con minuciosidad: eran casi nómades, llevaban arcos y flechas, empleaban masas y lanzas, y era increíble la destreza y velocidad con que manejaban sus caballos.

El P. Cardiel, que en 1745 intentó su evangelización, dice en su carta-relación: *"Más de cien años que se ha tratado su conversión en diversos tiempos pero siempre en vano..."* Las campañas contra los indígenas y las pestes, como la viruela, fueron paulatinamente reduciendo su número.

(10) Sobre la existencia de población en este lugar, Juan Francisco de Aguirre en su Diario dice: "Dos colonias principales tiene Yapeyú, una sobre el Salto Chico que dejaren sin gran fundamento los padres (cuando la expulsión) y la otra Paysandú". En 1777 puede documentarse la presencia de un domínico en la capilla existente en Salto.

A partir de 1760, las tierras al sur de Entre Ríos comenzaron a poblarse, gracias a la acción de los changadores y concesionarios de vaquerías que pudieron levantar rancheríos en lugares muy distantes entre sí. En defensa de estas poblaciones laboriosas, el gobernador Vértiz destacó comisiones militares que recorriesen los campos para perseguir a los vagabundos y delincuentes que, favorecidos por las selvas vecinas, infestaban aquellas tierras.

Muy pronto los pobladores buscaron estabilidad, levantaron sus ranchos y algunas rudimentarias capillas, como en Gualeguay en 1764, en Gualeguaychú entre 1772 y 1775, y en Arroyo de la China en 1779, atendidas generalmente por religiosos o capellanes transeúntes. A la vez, los hacendados pudientes construyeron en sus campos otras capillas u oratorios privados, destinados al servicio de sus familiares, peones y vecinos. La fundación de capillas era reclamada en todas partes ⁽¹¹⁾.

En 1799, el obispo Sebastián Malvar, dispuso realizar una visita pastoral a las Misiones, y para ello creyó conveniente partir de la Banda Oriental, penetrar en Entre Ríos y alcanzar Yapeyú. A lo largo del recorrido trató de subsanar los problemas espirituales y temporales de su diócesis, y para ello nada le pareció más oportuno que fundar parroquias. Por eso, cuando pasó por Gualeguay, Gualeguaychú y por el Arroyo de la China, pensó que había que erigirlos en curatos, cosa que decretó el 28 de septiembre de 1780, dos años antes que se establecieran formalmente las poblaciones.

Las capillas donde se erigieron los curatos eran humildes ranchos de barro y adobe, que no prometían larga duración. Del estado de estos oratorios, don Francisco de Rocamora, en 27 de agosto de 1783, da cuenta al virrey Vértiz: *"Las cuatro capillas (Nogoyá, Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción del Uruguay) que se hallan en estos partidos y llaman parroquias, sólo porque se cumple con el precepto anual en ellas, carecen de la decencia que debe tener cualquier ermita en despoblado"*.

Sin embargo, la influencia progresista de estos ranchos-parroquias fue inmediata ya que en su rededor se congregaron las fa-

(11) Véase Juan José Segura, *Historia Eclesiástica...*, p. 34.

milias cercanas y se formó así un núcleo, origen de las futuras ciudades.

Creadas las parroquias y fundados nominalmente los pueblos, aquí, como en Paraná, correspondió a los curas el fijar y consolidar con sus esfuerzos las incipientes poblaciones. Comenzaremos por recordar al párroco de Gualeguaychú, el Pbro. Mateo Gordillo y López, sorprendente ejemplo de fidelidad a su feligresía. Designado cura en 1780, salvo algunas ausencias en tiempos posteriores a la Revolución y debidas a disturbios políticos, asistió a la población durante 42 años. En medio de la mayor pobreza, le tocó obtener todos los elementos necesarios para el culto, y cuando la población hubo de trasladarse a su nuevo solar, levantó allí el nuevo rancho-capilla para sede parroquial. Se mantuvo en el curato hasta 1823.

Cura capaz de muchas empresas, resultó el Pbro. Fernando de Quiroga y Taboada, designado párroco para Gualeguay. Oriundo de España, había venido al Río de la Plata juntamente con otros pobladores destinados a los establecimientos de las costas patagónicas. Al llegar a Gualeguay, encontró la capilla amenazando ruina y fue necesario que de su peculio adquiriera los utensilios del culto. No bien se hizo cargo del curato, consideró que la capilla estaba mal ubicada, y por ello se propuso, con anuencia del obispo Malvar, trasladarla, no sin conflictos, a un lugar más adecuado. En el sitio elegido levantó un rancho para celebrar la Misa e hizo un cementerio adyacente.

Autorizado también para crear tenencias o viceparroquias cuando fue enviado a empadronar la gente de Nogoyá, le agradó el lugar, y para proporcionar mejor asistencia espiritual a sus feligreses, se propuso levantar allí una capilla, la cual sería el punto de partida de un nuevo pueblo.

La primera capilla de Nogoyá no pasó de ser un rancho de paredes de adobe, techado de paja. Un vecino donó la madera necesaria, ofrecida por el medio natural. Los gastos fueron cubiertos por el Pbro. Quiroga quien, además de la dirección de la obra, hubo de trabajar de albañil.

Durante el tiempo que llevó la construcción, hubo de vivir al aire libre, *"por espacio de cinco meses y medio, a la inclemencia, en la más rigurosa estación del año, debajo de unos cueros; cuando más alivio en un carretón; de esto y de haber trabajado personal-*

mente en adobes para levantar la Capilla y haber sufrido varias tormentas y lluvias se me originó la enfermedad que actualmente padezco”.

Al virrey Marqués de Loreto le expresaría que “...a la vista están mis hechos..., aquellos adobes, aquellas paredes, aquellos palos, que con mis manos consagradas ayudé a poner en dos Capillas buenas o malas, que levanté para gloria de Dios y bien de aquellas almas. Quien ha adornado aquellas pobre aras: mis trapos... (12).

Pero no se contentó con lo hecho: había que buscar una imagen de la Patrona, Nuestra Señora del Carmen, con el fin de que presidiese. Para obtenerla, no se podía ya recurrir a los talleres misioneros de los expulsos, pues estaban abandonados; tampoco habría de encontrarse en Entre Ríos un imaginero que la hiciese. Decidido a contar, de cualquier modo, con una imagen, él mismo se puso a fabricarla. Siguiendo la costumbre española de las imágenes de vestir o de candelero, talló en la madera que le brindaba el bosque aledaño, el rostro, las manos y el Niño, lo demás sería una armazón de listones que formarían el cuerpo y que los feligreses se encargarían de vestir y alhajar. El Pbro. Quiroga, además de tallista discreto y sin pretensiones, debió hacer de encarnador y decorador. La histórica imagen que hoy se venera en el templo de Nogoyá sería así, la primera manifestación del arte en Entre Ríos (13). A Quiroga y Taboada, Nogoyá no sólo debe su existencia como pueblo sino también la histórica imagen de su Patrona.

No podemos abandonar el recuerdo de las fatigas del Pbro. Quiroga sin dejar de recordar un hecho que hace a nuestra histo-

(12) Un oficio al Virrey, de 30 de diciembre de 1782, nos permite conocer los sentimientos que animaban a Quiroga: *Actualmente —decía— me hallaba trabajando personalmente como el más necesitado Albañil por concluir una choza decente a mi Soberana Reyna, Ntra. Sra. del Carmen, mi amantísima madre, y ardiendo mi corazón en vivas llamas por concluirle casa en que su santísimo nombre fuese alabado y con imponderables deseos de consagrársela y colocar en ella a su Hijo dulcísimo nuestro redentor, y esperando al mismo tiempo autoricen la solemnidad de este acto, dos misioneros del Colegio de (San Carlos) en San Miguel”,* ahora San Lorenzo.

(13) La documentación y sus comentarios en Juan José Segura, *Historia de Nogoyá*, Paraná, 1972.

ria. El 26 de abril de 1784, desde Gualeguaychú, se dirigió al Provisor de la Diócesis, Pbro. Miguel de Riglos, elevándole este curioso pedido que reivindica otro aspecto de su laboriosa personalidad, la del educador: “*Suplico a V. S. me diga si hay cabida para ordenar un estudiante que tengo en mi compañía, sujeto capaz, a título de Vice-Cura y teniente de la Vice Parroquia que tengo en el Nogoyá, pues con religiosos, idos y venidos, todo anda como Dios sabe*” (14).

El Pbro. Quiroga, que quería dar estabilidad a su fundación de Nogoyá, no encontraba sacerdote estable que de ella se hiciese cargo. La solución no era fácil: Entre Ríos se encontraba en jurisdicción de la Diócesis de Buenos Aires, y ésta no tenía los sacerdotes necesarios para atender ni siquiera las parroquias ya creadas; por otra parte, se puede decir que no tenía seminario ya que su edificio había sido ocupado como residencia por el obispo fray Sebastián Malvar. Transferido Su Ilma. a la sede de Santiago de Compostela, no bien tomó las riendas de la Diócesis el Cabildo Eclesiástico, decretó el 28 de junio de 1784, su erección formal. Con anterioridad a la expulsión, los seminaristas cursaban sus estudios en el Colegio de San Ignacio (15).

La falta de Seminario encontró en la práctica una solución en la decisión de sacerdotes que, como Quiroga, formaron a su lado a jóvenes aspirantes al altar, los cuales, una vez preparados, eran presentados al Obispo para su consagración. Quiroga fue, pues, uno de esos sacerdotes-formadores, y quizá el primero que encabeza la lista de los muchos que hubo en el Litoral hasta la fundación del propio Seminario.

Segura, siempre tan informado, cree que el primer candidato, el primer seminarista de Entre Ríos, habría sido un tal Agustín de Oporto, cuyo nombre ha visto figurar en algún documento.

Hacia 1772 se inicia el nacimiento de una nueva población junto al Arroyo de la China. Atendida durante algún tiempo por fray Antonio Pastor, éste, al año siguiente, se dirigió al gobernador Vértiz, quejándose por el hecho de que el nuevo vecindario carecía de auxilios religiosos y, por falta de vigilancia, se come-

(14) En Juan José Segura, *Historia de Nogoyá*, p. 147.

(15) En mi *Nueva Historia Eclesiástica Argentina*, p. 78, se encontrará la historia del Seminario diocesano hasta 1810.

tían en él continuos robos. Su petición no fue considerada ⁽¹⁶⁾. En 1779 se concluyó la capilla de barro y paja.

Cuando en 1783, Tomás de Rocamora fundó Concepción del Uruguay, desechó el lugar ubicado junto a la capilla, y trasladó la población más al norte. En el nuevo asiento era necesario construir un nuevo templo. En 1786, el Alcalde, Juan del Mármol, informó en un memorial, que se había edificado, dentro de lo posible, la iglesia, la casa capitular y la escuela. Tales edificios, comenta Segura, no pasarían de ser humildes ranchos pajizos, si se atiende a la pobreza de los vecinos.

En 1792, el Ayuntamiento de Concepción del Uruguay ofreció el puesto de maestro de escuela al Pbro. Juan Estanislao de la Mata, residente en Buenos Aires. El sacerdote, dice Pérez Colman, aceptó y ejerció el cargo durante una parte de ese año y del siguiente. A fines de 1794 solicitaba se le abonara los 70 pesos que le había costado el viaje de Buenos Aires a Concepción.

El pueblo debía seguir progresando. Constituyen un testimonio de su nivel en el terreno de la educación las actuaciones promovidas por el Síndico Procurador, don Tomás Antonio Lavín, con motivo de la erección de una escuela y del sostenimiento de la enseñanza. En su presentación comienza por criticar la limitada acción de Tomás de Rocamora en la fundación del pueblo. Así era, sin duda, y podemos aducir su juicio para demostrar cómo era considerada la acción de la Iglesia en la fundación de los pueblos: "sólo hizo —dice— lo que pudo haber hecho cualquier eclesiástico, con la sola exigencia de levantar una cruz en el punto céntrico del Territorio designado para la plantificación del pueblo". Al señalar la falta de escuela, aclara, no quiere decir que "los predecesores de V. S. (el Cabildo) no se hayan preocupado con el mayor empeño de establecerla y de facto lo han logrado en repetidas épocas", sino que lo que hubo fue carencia de recursos para sostener su continuidad ⁽¹⁷⁾.

(16) César B. Colman, *La Parroquia y la Ciudad de Paraná ...*, II: II

(17) Véase Facultad de Filosofía y Letras (UBA), *Documentos*, Tomo XVIII, p. 551. Los hechos demuestran que no es exacta la aseveración de que antes de 1810 no hubo rastro alguno respecto al funcionamiento de escuelas en Entre Ríos, pretendiéndose ignorar también la acción de la Iglesia en favor de la educación.

Mientras el Cabildo se hallaba en estas gestiones, el cura párroco, Pbro. Dr. Bonifacio Redruello, una personalidad que merece especial estudio, encontraba la solución a problema tan aflicente. Redruello, sacerdote activo y emprendedor, había nacido en Santa Fe y realizado estudios en la Universidad de Córdoba, bajo los franciscanos. Designado cura para la población de El Espinillo, en la Banda Oriental, hoy conocida como Villa Dolores, levantó el templo en el lugar donde posteriormente se formaría el pueblo. Allí vivió en la mayor pobreza, "ni una vela encontró con que alumbrar el sacramento, ni menos podía comprarla". En ese curato permaneció durante cuatro años, cooperando al establecimiento de dos capillas públicas, a más de la parroquial. En medio de la pobreza, tuvo aliento para fundar una escuela de primeras letras, en la que el sacerdote se continuó en maestro.

Las preocupaciones del Dr. Redruello mientras estuvo en El Espinillo, las mantuvo cuando llegó a ser cura de Arroyo de la China. Hacia 1806, fundó allí una escuela que tuvo por sede la sacristía de su rancho-capilla. Al maestro le fijó 300 pesos anuales, a cuyo pago Redruello concurría con 100 pesos. En carta al diocesano, fechada el 26 de setiembre de 1807, le hacía saber que en medio de sus trabajos buscaba "el tiempo indispensable para correr con la escuela de Primeras Letras, que yo instituí más de un año hace, y cuyo maestro se separó de ella va por ocho meses, quedando sólo a mi cargo este cuidado, sin estipendio alguno".

Como en el galpón que hacía de sacristía ya no cabían más alumnos, Redruello decidió levantar "un subsistente y capaz edificio, de material y azotea", a cuya construcción concurren también los vecinos, los cuales palpaban el fruto de la enseñanza impartida. Con tanta presteza se erigió el edificio que el mismo cura pudo anunciar que quedaría terminado para el mes de octubre de ese año ⁽¹⁸⁾.

(18) La biografía de este sacerdote: en Mons. Nicolás Fasolino, *Francisco Javier Echagüe y Andía. José Bonifacio Redruello*, Santa Fe, 1955. El historiador demuestra cómo, hasta 1810, Redruello bregó con entusiasmo en su sacerdocio; luego, al sobrevenir los sucesos de Mayo de 1810 no simpatizó con ellos, antes abrazó las ideas realistas y, en la Banda Oriental, se puso de parte de la Infanta Carlota, de la que tuvo como premio, sin tener facultades para ello, el nombramiento de Vicario General. Falleció en 1836.

La escuela adquirió merecida fama. El Dr. Martiniano Leguizamón hace asistir al Apolinario de su novela "Montaraz" a la escuela parroquial del Dr. Redruello, y a ella asistió el Primer Entrerriano, don Francisco Ramírez. Redruello no se limitó a la enseñanza de las primeras letras sino que también se preocupó por la formación política de los adultos. Él mismo nos dice cómo enseñaba al pueblo el *Catecismo Real* "del que explico un punto en mis pláticas nocturnas para la instrucción de la feligresía, que nunca más que ahora lo necesitan, para que por principios de religión y obligación de conciencia tributen al Rey todo el amor y honor que le es debido, obedeciendo a sus ministros en las clases que estén colocados, porque Dios lo ordena así" (19).

Redruello fue asimismo un propagador eficaz del uso de la vacuna. En momentos en que la población vivía alarmada por la difusión de la viruela, fueron enviados, desde Buenos Aires, tres "frasquillos" con el líquido preventivo, pero el pueblo, falto de confianza, se negó a ser vacunado. El médico que debía aplicar la vacuna, tras frustradas tentativas, solicitó al alcalde "mande al párroco, el Dr. Redruello, que en su Misa Mayor exhorte a sus feligreses y les haga conocer el bien tan grande que les resulta a costa de una operación tan sencilla".

El Alcalde se dirigió al Virrey Sobremonte y éste, con fecha 31 de enero, rogaba al Cura que secundara tal iniciativa ya que "es el único en condiciones de exhortación capaz de convencer al pueblo y moverlo a aprovechar el remedio preventivo ya enviado". Redruello contestó a los requerimientos del Virrey, y le hizo saber que "haré los mayores esfuerzos, a fin de que abracen un preservativo tan poderoso de la viruela y creo tendrá en breve aviso de

(19) Es explicable que Redruello enseñara estas doctrinas. El *Catecismo Real o Cartilla Real* fue compuesto en 1786 por el obispo del Tucumán, fray José Antonio de San Alberto, consejero y predicador de Carlos III. Propulsor benéfico de la instrucción, sus cartas pastorales tienen por blanco superar la ignorancia y dignificar el trabajo. Redruello, cuando realizó sus estudios en Córdoba, no debió haberlo conocido porque San Alberto fue promovido a la arquidiócesis de Charcas en 1783. Sin embargo debió tenerle admiración. En esta obra, "por preguntas y respuestas se enseña catequísticamente, en veinte lecciones —dice su autor—, las obligaciones que un Vasallo debe a su Rey".

haberse producido en todo el distrito de esta feligresía, como lo desea el Párroco de ella".

Redruello permaneció en el curato hasta 1811.

Espiritualidad y cultura

A través de esta breve reseña podemos advertir con satisfacción cómo las poblaciones primitivas de Entre Ríos, que surgieron casi al finalizar el período hispánico, nacieron acunadas por la Iglesia. La perseverancia en las tareas pastorales brindó estabilidad a los pueblos, los cuales se consolidaron en torno a cuatro curatos o se reunieron alrededor de capillas filiales.

Fue el rancho primitivo, que acogió a Díos en su altar, que de capilla sólo tuvo la cruz de su cumbre, el que determinó el primer espacio de población humana. A partir de allí, fue el culto, con su calendario de festividades y celebraciones, el elemento de unión solidaria que congregaba a los pobladores en todos los momentos de su vida social.

A partir de ese espacio y de esos tiempos, el clero, a pesar de los menguados recursos a su alcance, realizó una obra silenciosa y sacrificada, fortaleciendo con sus auxilios espirituales e iluminando con sus iniciativas culturales a las nacientes villas y a las desoladas y selváticas campañas. Fue a partir de allí desde donde el sacerdote, consejero de los hogares, maestro de niños, guía espiritual de todos, presidiría los principales momentos de la vida: la inscripción en las partidas de bautismo, los matrimonios, el registro de los difuntos. Sería el sacerdote quien cultivaría la devoción a la Virgen, la Protectora, cuyas imágenes fundadoras se veneran en Paraná, Nogoyá y Gualaguaychú.

El recinto sagrado, con su atrio lugareño, sería utilizado como el primer espacio de concentración urbana, a tal punto que las autoridades encontraron en las capillas el único sitio adecuado para dictar bandos, para leer los edictos después de las misas, o fijar sus textos en las paredes. La capilla fue, así, el lugar donde los vecinos eran convocados, donde se enseñaban las primeras letras, donde las actividades del campo buscaban amparo, en cuya cercanía se instalaban los pulperos, y donde los vagos de la campaña debían fijarse para vivir "bajo cruz y campaña". La capilla

concentraba, pues, toda la vida religiosa, política y económica del campo y de los pueblos entrerrianos.

De esta manera, la acción civilizadora de la Iglesia se desarrolló paralelamente a la penetración y ocupación de las tierras. La convocación social que implicó cada una de las parroquias o capillas fue limando progresivamente el espíritu áspero y retraído de los pobladores del campo y constituyendo el vínculo poderoso que dio cuerpo a los grupos de entrerrianos que, después de la Revolución, integraron las filas de los caudillos locales. Las convulsiones políticas no lograron romper los lazos establecidos, y cuando llegó la paz, aunque precaria, no fue difícil la consolidación definitiva de las poblaciones.

JUAN CARLOS ZURETTI

“Uno de los errores más vulgares que circulan por el mundo consiste en creer que la bondad es hermana de la debilidad. El hombre que no sabe ser severo es doblemente injusto; porque cediendo a los malos, daña a los buenos. La necedad social ha hecho suya esta frase: ‘Es bueno hasta la debilidad; es tan bueno, que es tonto’. Y con decir esto, el mundo confiesa su ignorancia en materia de bondad; pues la bondad es la cosa que requiere una fuerza más invencible, una energía más indomable”.

de ERNEST BELLO
en “Fisonomías de los Santos”.

BIBLIOGRAFIA

Una monumental “HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA ARGENTINA”

Sabiamente aconsejó Balmes que “antes de leer una historia, es muy importante leer la vida del historiador”. Y sabemos que el Padre Cayetano Bruno es religioso salesiano desde los días de su adolescencia, que fue un excelente alumno en las aulas de filosofía y teología, que apenas ordenado sacerdote fue dedicado a la enseñanza del Derecho Canónico, que después de enseñar esta materia en Córdoba, fue enviado a Turín, y después a Roma, donde es catedrático de esta asignatura. Sus escasos tiempos de ocio y sus largas vacaciones europeas fueron aprovechados por él para frecuentar los archivos italianos y españoles, con el fin de escribir una historia eclesiástica argentina, lo que parece fue uno de sus más acariciados ideales.

En 1947 nos llamó la atención un trabajo suyo sobre las “Bases para un Concordato entre la Santa Sede y la Argentina”. Exposición serena, lúcida, lógica. No teníamos intención de leer ese trabajo, pero lo mismo fue comenzar a leerlo y lo leímos de la cruz a la raya. A pesar de su férrea envergadura canónica era de una lectura invitante. Allí estaba, ante todo, el canonista, pero a los siete años apareció el historiador, al publicar el P. Bruno “La Virgen Generala”, que es un capítulo o varios capítulos para la “Historia de Nuestra Señora en el Río de la Plata”, y huelga decir que fue un gran placer leer esa monografía en la que aparecían, por vez primera, muchas noticias enteramente nuevas, y en la que las conocidas se mostraban bajo otra luz; unas y otras estaban expuestas con una habilidad y gracia nada comunes. Pero fue a los dos años de publicarse esta obra, que nos sorprendió con otra de índole histórico-canónica y de excepcional envergadura: “El Derecho Público de la Iglesia en la Argentina”, de la que, sin exceso alguno, dijo el doctor Benjamín Villegas Basavilbaso que toda ella era “oro en polvo”, y no se cansaba de recomendarla a sus amigos, jurisconsultos como él.

En 1966 apareció el primer tomo de su “Historia de la Iglesia en la Argentina”. Creíamos estar soñando, mientras leíamos sus páginas. Era algo que no podía ser y, sin embargo, era. Dijo el filósofo griego que se engaña a los niños con juguetes y a los hombres con ilusiones, pero ese tomo primero era una realidad, una magnífica y estupenda realidad. Es que creíamos que “por ahora” no era posible escribir una “Historia de la Iglesia en la Argentina”, ya que una empresa de esa envergadura requería que, con anterioridad a su composición, hubiesen aparecido algunos centenares de monografías o que le hubiesen precedido otras obras de análoga índole, o algunos ensayos de Histo-

concentraba, pues, toda la vida religiosa, política y económica del campo y de los pueblos entrerrianos.

De esta manera, la acción civilizadora de la Iglesia se desarrolló paralelamente a la penetración y ocupación de las tierras. La convocación social que implicó cada una de las parroquias o capillas fue limando progresivamente el espíritu áspero y retraído de los pobladores del campo y constituyendo el vínculo poderoso que dio cuerpo a los grupos de entrerrianos que, después de la Revolución, integraron las filas de los caudillos locales. Las convulsiones políticas no lograron romper los lazos establecidos, y cuando llegó la paz, aunque precaria, no fue difícil la consolidación definitiva de las poblaciones.

JUAN CARLOS ZURETTI

“Uno de los errores más vulgares que circulan por el mundo consiste en creer que la bondad es hermana de la debilidad. El hombre que no sabe ser severo es doblemente injusto; porque cediendo a los malos, daña a los buenos. La necedad social ha hecho suya esta frase: ‘Es bueno hasta la debilidad; es tan bueno, que es tonto’. Y con decir esto, el mundo confiesa su ignorancia en materia de bondad; pues la bondad es la cosa que requiere una fuerza más invencible, una energía más indomable”.

de ERNEST BELLO
en “Fisonomías de los Santos”.

BIBLIOGRAFIA

Una monumental “HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA ARGENTINA”

Sabiamente aconsejó Balmes que “antes de leer una historia, es muy importante leer la vida del historiador”. Y sabemos que el Padre Cayetano Bruno es religioso salesiano desde los días de su adolescencia, que fue un excelente alumno en las aulas de filosofía y teología, que apenas ordenado sacerdote fue dedicado a la enseñanza del Derecho Canónico, que después de enseñar esta materia en Córdoba, fue enviado a Turín, y después a Roma, donde es catedrático de esta asignatura. Sus escasos tiempos de ocio y sus largas vacaciones europeas fueron aprovechados por él para frecuentar los archivos italianos y españoles, con el fin de escribir una historia eclesiástica argentina, lo que parece fue uno de sus más acariciados ideales.

En 1947 nos llamó la atención un trabajo suyo sobre las “Bases para un Concordato entre la Santa Sede y la Argentina”. Exposición serena, lúcida, lógica. No teníamos intención de leer ese trabajo, pero lo mismo fue comenzar a leerlo y lo leímos de la cruz a la raya. A pesar de su férrea envergadura canónica era de una lectura invitante. Allí estaba, ante todo, el canonista, pero a los siete años apareció el historiador, al publicar el P. Bruno “La Virgen Generala”, que es un capítulo o varios capítulos para la “Historia de Nuestra Señora en el Río de la Plata”, y huelga decir que fue un gran placer leer esa monografía en la que aparecían, por vez primera, muchas noticias enteramente nuevas, y en la que las conocidas se mostraban bajo otra luz; unas y otras estaban expuestas con una habilidad y gracia nada comunes. Pero fue a los dos años de publicarse esta obra, que nos sorprendió con otra de índole histórico-canónica y de excepcional envergadura: “El Derecho Público de la Iglesia en la Argentina”, de la que, sin exceso alguno, dijo el doctor Benjamín Villegas Basavilbaso que toda ella era “oro en polvo”, y no se cansaba de recomendarla a sus amigos, jurisconsultos como él.

En 1966 apareció el primer tomo de su “Historia de la Iglesia en la Argentina”. Creíamos estar soñando, mientras leíamos sus páginas. Era algo que no podía ser y, sin embargo, era. Dijo el filósofo griego que se engaña a los niños con juguetes y a los hombres con ilusiones, pero ese tomo primero era una realidad, una magnífica y estupenda realidad. Es que creíamos que “por ahora” no era posible escribir una “Historia de la Iglesia en la Argentina”, ya que una empresa de esa envergadura requería que, con anterioridad a su composición, hubiesen aparecido algunos centenares de monografías o que le hubiesen precedido otras obras de análoga índole, o algunos ensayos de Histo-

ria Eclesiástica Argentina, y nada o bien poco de eso teníamos. Sin embargo, hubo un hombre que, "quasi ex nihilo", realizó lo que creíamos irrealizable "por ahora". Ni fue un fuego fatuo, ya que todo el volumen era de una solidez, erudición, seriedad y perfección admirables, y al tomo primero siguió el segundo en 1967, el tercero en 1968, el cuarto en ese mismo año 68, el quinto en 1969, el sexto en 1970, el séptimo en 1971, y el postrero publicado, que es el octavo, en 1972.

En esos ocho tomos está contenida toda la "Historia de la Iglesia en la Argentina" desde 1536 hasta 1823. Créase o no, son ocho volúmenes: 1) Siglo XVI, Bs.As., 1966, 545 pp.; 2) 1600-1632, Bs.As. 1967, 582 pp.; 3) 1632-1686, Bs.As., 1968, 533 pp.; 4) 1686-1740, Bs.As., 1968, 552 pp.; 5) 1740-1778, Bs.As., 1969, 551 pp.; 6) 1767-1800, Bs.As., 1970, 573 pp.; 7) 1800-1813, Bs.As., 1971, 547 pp.; 8) 1812-1823, Bs.As., 1972, 567 pp. Lógicamente destinará cuatro o más tomos a los sucesos acaecidos entre este postrer año y los tiempos más recientes. Aunque el autor está ahora trabajando en los archivos vaticanos, sabemos que tiene ya muy adelantados varios de esos futuros volúmenes, uno de los cuales está ya en prensa.

Pasma que un hombre, en vez de una legión de hombres, haya acometido una empresa de esta magnitud, pero lo más asombroso no es la obra material, con ser tan gigantesca, sino la formal, la manera, el cómo esta obra ha sido elaborada. Ni asomos hay de superficialidad, de literatura barata, de relleno inútil, de sofistería. Hasta hay síntesis, hay concisión, ya que, en cien casos, hubiera podido el P. Bruno detenerse más en pormenores o hechos intrascendentes. Como si cada capítulo saliera del mismo molde, todo está expuesto en sus grandes líneas, con la extensión que se merece, y todo está calibrado de acuerdo a su importancia y trascendencia. No solamente no hay un apéndice documental al final de cada volumen sino que jamás reproduce un largo documento en el mismo texto, mas tan sólo las palabras o frases que hacen al caso.

Cuando una obra de historia trae de un 10 a un 20% de inédito, es ya un trabajo que merece el respeto de la gente culta, y nada digamos si aduce una cantidad mayor, como el 30 o 40%. Es posible que erremos, pero a lo menos en algunos tomos de esta publicación hemos calculado que el porcentaje frisa en el 70%, lo que es algo inaudito. Por eso, a primera vista, llama la atención del lector el ver, al pie de cada página, las constantes y abundantes siglas que responden a los archivos en los que trabajó el P. Bruno esta Historia de la Iglesia en la Argentina: AGN, Bs.As. X,4-7-5 (esto es, Archivo General de la Nación, Sala X, sign.4-7-5); ACE, Córdoba, leg.17,t.1 (o sea, Archivo de la Curia Eclesiástica de Córdoba, legajo 17, t.1); AJEA, Córdoba, ms.1134 (lo que quiere decir Archivo del Instituto de Americanistas, Córdoba, manuscrito 1134); AGI, Patronato, 41, n.5 (Archivo General de Indias, Sevilla, Sección Patronato, legajo 41, número 50); y así a cada paso. Nunca, entre nosotros, se había hecho una publicación tan lastrada de citas referentes a tantos archivos.

A la par de esa sorprendente erudición, que nada tiene de vano exhibicionismo, está la exposición tranquila, serena, objetiva, de los hechos, sin que

se entrevean segundas intenciones, ni interferencias subjetivas. Fundándose el autor en aquella frase de León XIII: "La historia de la Iglesia debe enseñarse con gran probidad, ya que Dios no necesita de nuestras mentiras", se muestra como insensible al desplomarse de figuras vulgarmente creídas "grandes": más de un Obispo no sale bien parado de las manos del P. Bruno, y más de una Orden religiosa lamentará que entre sus miembros hayan acaecido sucesos que redundan en desdoro de esas instituciones. Pero como la bandera del autor es "veritas liberabit vos", dice la verdad y dice toda la verdad, aunque en forma compasiva y como doliéndose de esas miserias. Pues al P. Bruno no le impulsan otros vientos que la verdad, no hay en él ni asomos de partidismos o de apriorismos, antes, en ese su estilo llano y sencillo, al propio tiempo que claro y lúcido, como agua de cristalino arroyo, en el que se pueden ver hasta los guijarros del fondo, todo lo dice tal cual se lo han revelado los documentos, sin exabruptos cuando se refiere a los grandes héroes, sin recriminaciones al historiar los malos pasos de quienes debieron de ser la sal de la tierra, y no lo fueron. Así ha de ser el historiador, quien, como alguien decía, prepara el juicio final.

¿Existe en nuestra América alguna Historia de la Iglesia que pueda parangonarse con ésta del P. Bruno? Tal vez se podría decir que sí, y aducir la que ha escrito recientemente el P. Rubén Vargas Ugarte S.J., por lo que al Perú se refiere. Ambas historias son de gran aliento y de calibre científico, pero el Jesuita peruano es poco accesible a la gente en general; parecería haber escrito para los intelectuales, para los grandes estudiosos, mientras que la del Salesiano, sin estar debajo de aquélla en el rigor científico, ha sido escrita para todo aquel que desea conocer el pasado de la Iglesia en tierras argentinas. La lectura de Vargas Ugarte es con altos y bajos, con curvas, a las veces, muy pronunciadas; la de Bruno es un camino llano, bien pavimentado, que se recorre hasta con placer, hasta por simple diversión. Porque es todo un placer leer esas páginas.

Todavía hay otro factor extrínseco, pero importantísimo, que realza esta realidad: los tomos de Vargas, sin ilustraciones algunas, hacen que la lectura sea más difícil y hasta el formato de esos sus volúmenes no convida a la lectura; no es éste el caso del P. Bruno, ya que ha contado con un factor envidiable: el que sus hermanos de religión, sabedores de la valía intrínseca de esa su "Historia de la Iglesia en la Argentina", han echado la casa por la ventana para hacer que la prestancia extrínseca estuviera a la altura de la intrínseca. Porque es evidente que han querido que el valioso lienzo estuviera encuadrado en un condigno marco, y por eso, formato, diagramación, cuerpos tipográficos, ilustraciones, todo, todo, sin excluir la encuadernación tan novedosa, responde a ese empeño. Lo que dijo Virgilio de uno de sus héroes: "tenía un espíritu tanto más hermoso por cuanto se hallaba en un cuerpo también hermoso", cabe decirlo de esta "Historia de la Iglesia en la Argentina", cuyos méritos externos y sobre todo internos sólo apreciará el que tenga la suerte de conocer de cerca obra tan cabal.

P. GUILLERMO FURLONG S.J.

JUAN ROIG Y GIRONELLA S. J.,
Balmes, ¿qué diría hoy?, Ed. Spei-
ro, Madrid, 1971, 145 pgs.

El mito de la novedad, tan en boga en los últimos años, pretende borrar la totalidad del pasado: su historia y sus hombres. El P. Roig y Gironella, remando contra corriente, nos presenta en este libro una de aquellas figuras que el mito considera como "superadas", mostrándonos hasta qué punto un pensador del siglo pasado puede ser todavía actual, y seguir siéndolo siempre. En efecto, la persona y la doctrina de Balmes (1810-1848) tienen particular vigencia no sólo por las observaciones tan sensatas que supo hacer a su siglo sino también por la semejanza de su época con la nuestra.

Balmes se nos presenta, en los primeros años de su vida, como el hombre del silencio, de la dedicación al estudio y a la oración, buceador incansable en los grandes principios de la razón y de la fe. No que viviese en una época tranquila sino que, a pesar de las continuas luchas partidarias entre liberales y regalistas, supo guardar la debida distancia. Hasta que un día salió del desierto de su alma. Como el águila que, a pesar de volar tan alto, sabe, en su momento, caer certeramente sobre la presa, así, cuando Balmes bajó de las alturas de su contemplación y comenzó a hablar (tan sólo habló durante siete cortos años), toda España escuchó su clamor y aún hoy lo sigue escuchando. Es la única manera de pasar fructuosamente del desierto al foro: la fiebre prematura del activismo o el atractivo de la lucha callejera —ayer como hoy— puede ser pretexto para eludir los grandes combates.

Muchas son las obras que escribió Balmes, pero hay una que fue detonante: "El Protestantismo comparado con el Catolicismo". No hace en ella historia ni teología, sino filosofía de la historia. Intenta nada menos que detectar la influencia del Protestantismo y de sus principios en la Europa del pasado, del presente y del futuro. Porque —nos dice— si este continente tiene algo de civilizado, no lo debe, por cierto, a la revolución del siglo XVI. ¿Cómo lo prueba? Recurriendo a la

historia y a la razón. La historia nos muestra que allí donde se entronizaron las ideas protestantes no se siguió efecto alguno constructivo. Y la razón confirma el dato de la historia. Porque puestas las bases del libre examen, la libertad equívoca y otros principios disolventes, era natural que los pueblos, como llevados por una lógica interna, desembocaran en el "escepticismo" la "indiferencia", la "anarquía", la "desesperación". Más aún, dice Balmes, acabaron en el "ateísmo". El fermento de una falsa libertad desató esta dialéctica corruptora, cuyos últimos efectos podemos percibir hoy mejor que ayer. Por eso Balmes hoy nos diría lo mismo que dijo al siglo pasado: El hombre es libre pero su libertad tiene límites que le vienen señalados con la naturaleza. No puede destruir su tendencia al Bien ni puede tampoco crear el Bien al que tiende. La libertad discurre por los cauces señalados por Dios. No es absoluta, como quiere Sartre, pues entonces tendría —lo que es contradictorio— el poder de negarse. Está limitada, no sólo por las leyes de Dios, sino también por el Magisterio de la Iglesia el cual no destruye esa libertad ni rebaja la "dignidad de la persona humana" como algunos piensan, sino, por el contrario, ayuda al hombre a encontrar la Verdad que debe abrazar y el Bien al que debe tender. Lo contrario es hacer del hombre un pequeño dios, consintiendo a la tentación original y eterna: "seréis como dioses". Además, el libre examen se basa en una filosofía agnóstica y subjetivista la cual, si es consecuente, deberá terminar en un "panteísmo materialista". Si hoy Balmes retornara, podría comprobar el cumplimiento de lo que predijo, en el vasto influjo que actualmente ejerce la filosofía de Hegel-Feuerbach-Marx, que invade nuestro siglo, y se infiltra incluso en sectores religiosos gracias a los conocidos teólogos de "la muerte de Dios".

Tal fue la revolución religiosa del siglo XVI, magistralmente expuesta por Balmes en su esencia y en sus efectos. Pero no se detiene aquí el filósofo español sino que detecta una segunda revolución, la revolución del liberalismo, que comienza a manifestarse en el curso del siglo XVII, y que, si bien mira más al plano político, tiene también una base religiosa. Tal fue la gran intuición de Balmes: esta segunda revolución no parece ser sino la prolongación de la primera, ambas con un mismo fundamento religioso. "La Religión es la verda-

dera Filosofía de la Historia" nos repite a cada momento. Pues para que haya una sociedad buena los hombres deben ser "morales"; y para que haya moralidad se requiere una base: la verdadera religión. Por eso el ímpetu liberal se volcó tanto contra la religión, pues ella era "el más firme sostén de todo cuanto había conquistado de más sabio, más justo y más saludable la civilización europea". El liberal se proclamaba —y, de algún modo, también hoy se proclama— libre de toda atadura: ya en el orden del pensamiento, ya en el campo de la acción. Ahora, como en aquellos días, Balmes replicaría: Todos tenemos obligación de buscar la verdad y de encontrarla. La verdad de las cosas nos trasciende, no depende de nosotros sino nosotros de ella. El error de por sí no tiene derechos, a lo más se tolera. La libertad —la verdadera— sólo tiene un camino que es la verdad de Dios y de la naturaleza humana, del orden sobrenatural y del orden natural. De lo contrario no puede sino conducir a un único término: la destrucción de la sociedad y del hombre mismo. Balmes se muestra, así, el implacable polemista contra la **Gran Revolución Moderna**, comenzada por Lutero y continuada por Voltaire.

El pensamiento de este gran filósofo español no puede sino suscitar nuestra admiración y gratitud. Sin embargo, en lo que toca a su teoría del conocimiento merece, a nuestro juicio, ciertas reservas. Pues creemos que su gnoseología no logró superar el planteo que la filosofía moderna hizo desde Descartes en adelante: partir del pensamiento para llegar a las cosas. En efecto, Balmes enseña que la conciencia es la "primera base para formar el juicio" y que luego se complementa por el "instinto intelectual" el cual "nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo" (Fil. Fundamental I, 234, 235, 337). No podemos hacer nuestra esta doctrina. Pues si partimos del pensamiento nunca llegaremos a las cosas. Primero conozco el objeto, luego el acto por el que lo conozco, y finalmente la potencia que conoce. Primero conozco y luego conozco que conozco, diría Santo Tomás.

Esta reserva en nada disminuye el aprecio general que tenemos por la obra del filósofo español. Realmente Balmes tiene mucho que decir al mundo de hoy. Mucho más que Ortega y Gasset y que Julián Marías. Pero creemos que su mayor aporte no

debemos esperararlo de su filosofía especulativa sino de sus certeros juicios sobre la sociedad, y sobre el sentido de la vida, que tan admirablemente dejó estampados en su obra más relevante: **El Criterio**. Hacer público este aporte, mostrando su vigencia y su actualidad, es el intento —logrado— del P. Roig y Gironella en la presente obra.

RAMIRO SÁENZ
Seminarista de la Arquidiócesis
de Mendoza
2º año de Teología.

WILHELM SZILASI, Introducción a la
fenomenología de Husserl, Amorrostú Editores, Buenos Aires, 1973, 186 pgs.

En los últimos años, el pensamiento de E. Husserl ha sido objeto de profundas investigaciones por parte de los pensadores europeos quienes reconocen en él al iniciador de uno de los movimientos intelectuales más fecundos y trascendentes del siglo XX, que se polariza en diferentes líneas de elucidación filosófica.

Entre esas obras que tratan de ahondar el pensamiento del filósofo alemán, se destaca, indudablemente, el trabajo de Wilhelm Szilasi, que Amorrostú Editores pone al alcance de los lectores de habla castellana.

W. Szilasi aún en su persona, junto a un profundo conocimiento de la obra husserliana, el hecho de haber sido discípulo directo del filósofo y el privilegio de haber ocupado la cátedra del maestro en la Universidad de Friburgo luego que la misma debió ser abandonada por el sucesor de Edmund Husserl —Martin Heidegger— al fin de la Segunda Guerra Mundial.

En este trabajo, que compendia un curso dictado por Szilasi en Friburgo en el semestre de invierno de 1958-59, encontramos realmente una "introducción" a la obra de Husserl, que sintetiza admirablemente el pensamiento del autor. No es una tarea fácil porque el creador de la fe-

nomenología cambió muchas veces de posición en sus abordajes al problema de la experiencia de lo trascendente, considerado por Szilasi el problema fundamental.

Sin embargo, la inquietud es más profunda aún; no se limita a "introducimos", bucea en el interior de la reflexión filosófica para sacar de ella sus consecuencias y continuar desarrollando la fundamentación de un idealismo constitutivo en el sentido de un positivismo trascendental.

La obra filosófica de Husserl es sumamente compleja, en ella se distinguen tres períodos que guardan entre sí una conexión temática en proceso ascendente: descriptivo, trascendental y constitutivo. El autor pone especial énfasis en el último de ellos —llamado también filosofía egológica— donde quedaría suficientemente explicitada la aspiración de Husserl por mostrar las efectuaciones del ego puro.

El capítulo dedicado a la fenomenología descriptiva analiza introductoriamente las conexiones de la filosofía husserliana con el problema principal de la filosofía moderna: el conocimiento y la fundamentación de las ciencias. Husserl se presenta como la culminación de esa línea de pensamiento por sus originales análisis epistemológicos —en los que Szilasi insiste especialmente— y su aspiración a fundamentar una "scientia prima" que proporcione al hombre una base sólida para su conocimiento teórico y su vida práctica.

Frente al dilema idealismorealismo, plantea la descripción a nivel de fenómenos de las acciones subjetivas del conocimiento y lo aprendido en él. Retoma la filosofía trascendental kantiana pero la somete a crítica por no haber superado el ámbito de la relación sujeto-objeto. La conciencia, en la medida en que está ligada a esa relación, debe ser rebasada. Ese trascender hace posible captar la conciencia pura en sí y exponerla en su total plenitud.

A partir de Kant hay dos caminos para la investigación trascendental: reconocer los momentos del objeto como productos de la actividad subjetiva (idealismo trascendental) o afirmarlos como resultado de la reedificación categorial del sujeto pero conforme a leyes exigidas por los mismos objetos (objetivismo trascendental).

W. Szilasi se propone mostrar que la obra de Husserl no puede clasificarse como idealismo ni como objetivismo trascendental sino que concluye en una neutralidad trascendental.

A través de prolijos análisis se elucidan los temas claves de la Fenomenología Descriptiva: la intencionalidad, la intuición categorial y la intuitividad de lo a priori. El paso a la Fenomenología Trascendental está preparado en el primer período y no constituye un viraje sino una profundización.

La transición del yo empírico al sujeto trascendental se hace por el método llamado epojé, que posibilita en sucesivas reducciones (puesta entre paréntesis) de elementos no evidentes, abordar el ego puro. Se llega así al último período de la filosofía de Husserl: la Fenomenología de la Constitución Trascendental, es decir el momento en que el ego puro constituye el yo empírico y el mundo empírico que le son propios de acuerdo a las exigencias de la ciencia. En otras palabras: por acción del yo puro, que descompone y recombina, lo enfrentado (Gegenstand) se convierte en objeto (Objekt) de conocimiento de las ciencias.

El problema de la constitución nos remite a la constituido: el yo mismo, el mundo de la vida (Lebenswelt) y al develamiento de los co-sujetos (intersubjetividad) que están en la comunidad del nosotros. Queda así expuesto el ámbito total de las efectuaciones de la conciencia en su unidad sistemática.

Aunque Husserl llama habitualmente a su posición Idealismo Fenomenológico, Szilasi prefiere el nombre de Positivismo Trascendental, porque en él no se dice que el objeto constituido sea producto del sujeto sino que es comprensible en su ser, en la efectuación de la conciencia. Positivismo. Trascendental porque la filosofía se refiere a algo positivo obtenido en las reducciones, o sea al objeto trascendente que la conciencia ha purificado.

Tomando como punto de partida la crítica de la conciencia y su capacidad cognoscitiva al modo husserliano, es posible analizar los esquemas actuales de la física, la fisiología, la biología, el psicoanálisis, en sus estructuras a priori, lo que abre una interesante perspectiva a los investigadores.

Sin duda, la obra de W. Szilasi constituye un nuevo enfoque —no por eso menos riguroso— de la filosofía husserliana, en la que quedan aún, evidentemente, muchos elementos por elucidar.

GRACIELA CLÉMENT

ANDRÉS GARRIGÓ, *La rebeldía universitaria*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, 245 págs.

El problema universitario es un tema que ha merecido no pocos estudios, y que no sólo preocupa a los educadores, ya que la situación de la Universidad es un índice de la situación en que se encuentra la sociedad que la mantiene y le da vida. La frustración universitaria es un fenómeno cuyas características son ya universales, y sus causas no están sino en una sociedad que parece dominada cada vez más por un espíritu utilitario y competitivo. Puestas al servicio del sistema imperante, las Universidades ya no consiguen colmar las ansias de conocimiento de la nueva generación, que ha descubierto que las carreras que ahora se estudian habrán perdido su utilidad en pocos años y las carreras del mañana no se enseñan todavía en ninguna Universidad. La causa es harta conocida: desde que la Universidad perdió la idea de *universitas* que le daba sentido y permanencia, se abocó a un relativismo científico que ya no puede controlar.

El libro de Andrés Garrigó que comentamos, aunque adolece de un estilo excesivamente periodístico, permite deducir algunas tesis realmente interesantes, lo que lo convierte en un valioso aporte para la comprensión del problema universitario.

Ante todo, juzgamos correcta la distinción conceptual que formula al distinguir *rebeldía* de *revolución*. Criteriosamente señala que las revoluciones son obra de minorías homogéneas y con una clara comprensión de su causa final. La rebeldía universitaria, en cambio, es un caos que líricamente se enrola en "la nueva izquierda" pero que ideológicamente se agota en el enfrentamiento entre los diversos "revisionismos", como señala gráficamente a través de numerosos ejemplos. Mas esto no es motivo suficiente para que se defienda la universidad liberal que le dio origen y que ha demostrado su incapacidad de posibilitar la superación de la sociedad actual por un orden social más justo.

Esta toma de posición es compartida por Christopher Dawson, el conocido autor de "*La crisis de la educación occidental*" y "*El Movimiento de la Revolución Mundial*". El antiguo profesor de la Universidad de Harvard, cuyas declaraciones Garrigó reproduce, sostiene que la sociedad en su forma actual no merece salvarse, con lo que está de acuerdo con la rebelión estudiantil, pero oponiéndole una solución cristiana que no es la mera adición del elemento religioso, sino un verdadero proceso de recreación que transforme todo el organismo social, trascendiendo los intereses y conflictos de clase. Es por eso que debemos observar atentamente los intentos de encontrar nuevas vías que pueden dar lugar a la re-creación de la Universidad.

Porque, paradójicamente, según el A., los "rebeldes" no buscan mayor libertad, sino que en el fondo se pronuncian contra la falta de autoridad y guía moral de aquellos que, por su función, están obligados a dar testimonio de ella: "La autoridad que aceptan los jóvenes es la del filósofo, el pensador, el sacerdote, el maestro. Es la autoridad de quien no tiene poder, de quien, como Sócrates, prefiere padecer la injusticia a cometerla. Es esa autoridad que está en crisis en nuestros días, desde la enseñanza primaria hasta la universitaria. El profesor sin autoridad es despreciado, el profesor con autoridad es inolvidable" (pág. 202).

Esta afirmación, que podrá parecer irreal, se ve reforzada por otra que, no por desconocida, es menos importante: las Universidades libres, o Contra-Universidades, son un intento de crear cultura al margen de la burocracia administrativa que el sistema impone a los claustros, tesis que, al menos en parte, comparte Thomas Molnar (*La Universidad Moderna: centro de subversión*, Itinéraires Nº 124). El contenido de la enseñanza en estas Contra-Universidades, que el A. enumera, es francamente inverosímil, pero denota un hecho interesante, cual es el marcado interés por los estudios de tipo trascendente, aunque sea en sus formas míticas, que de suyo son viciosas. Esta búsqueda, que es interpretada como un indicio más de los intentos de encontrar inspiración en otras épocas o en otras culturas, cuyos valores humanos estén empapados de transcendencia, si bien está circunscripta a la

Universidad norteamericana, debe tomarse con cuidado, ya que bien puede confundirse con las prácticas esotéricas y paganas que se practican en algunos **campus**, y que el A. no individualiza.

La obra toca sólo un aspecto de la rebelión, que por ser el más visible es el más promocionado, hasta tal punto que ha terminado por transformarse en un bien de consumo propio del sistema que se pretende derribar, al servicio del snobismo de la subversión, cuando no de intereses extra-universitarios. Es por eso que resulta justa la advertencia de la Introducción, en el sentido de que hay un género de rebeldes que no se describe en esta obra, pero cuya existencia es evidente. Son aquellos que libran una lucha silenciosa de formación personal que posibilite la concreción de un nuevo orden que supere la falsedad y la injusticia.

En resumen, la obra de Garrigó es aprovechable, y puede coadyuvar a que los universitarios no cometamos un pecado de omisión, y trabajemos para que la Universidad vuelva a sus principios tradicionales, como Corporación al servicio de la Nación.

JUAN CARLOS P. BALLESTEROS

JOSEF PIEPER, *El Amor*, Ed. Rialp, Madrid, 1972, 222 págs.

Esta última obra de Pieper completa en parte su serie de estudios sobre las virtudes, habiendo ya tratado las cuatro cardinales y dos de las teologales (Fe y Esperanza) en esclarecedores trabajos. Decimos en parte, porque no hace Pieper un análisis teológico de la virtud teologal de la **Caritas**, sino más bien una investigación filosófica sobre el problema del amor en general.

La lectura de Pieper siempre resulta refrescante para el hombre de hoy, pues de tal modo nos coloca frente a los temas permanentes, que éstos aparecen con to-

do su prístino vigor, y como recién descubiertos para nosotros. Podríamos compararlo con Chesterton, porque así como éste nos hace ver maravillas en la realidad cotidiana y nos presenta los objetos familiares desde ángulos insospechados, así nos sacude Pieper echando nuevas luces sobre los eternos problemas humanos y entregándonos las verdades de siempre, iluminadas en un estilo asombrosamente claro y penetrante. Que no es otra cosa la auténtica tradición. El P. Castellani lo llama "un teólogo claro". Es un excelente maestro para entrar de su mano en el rico mundo de la Tradición Occidental.

Comienza Pieper con un planteo filológico sobre el vocabulario del amor en distintos idiomas, señalando sugestivas afinidades y destacando diferencias y elementos comunes. Se pregunta luego qué es lo que hay de común en todos los rectos usos de este vocabulario, y concluye que "en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar... Amar algo o alguna persona significa dar por "bueno", llamar "bueno" a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: "Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo" (pág. 39).

A partir de aquí surgen una serie de hilos en diversas direcciones de pensamiento. Se tocan todas las manifestaciones del amor, las auténticas y las falsificadas. Pero uno de estos hilos nos aparece como central y, de algún modo, como eje de la obra.

Esta idea central es la revalorización del **Eros**, erróneamente contrapuesto al **Agape**. De esta ruptura entre **Eros** y **Agape** se siguen una serie de confusiones y malentendidos, y en el fondo de este divorcio parece sugerir. Pieper una actitud maniquea y peligrosamente soberbia.

La tesis de Pieper constituye una refutación de la sostenida por el teólogo protestante sueco Anders Nygren en su conocida obra "Eros y Agape", de cuyo influjo dice Pieper que "no se puede quizás ni calcular". (pág. 110). Para Nygren no hay conciliación posible entre **Eros** y **Agape**. Se niegan recíprocamente. El **Eros** es un amor egoísta y pagano, que nada tiene en común con el **Agape** o Caridad cristiana. Contra esto Pieper revalorizará el **Eros** y lo armonizará con el **Agape**, mostrando que, como lo sobrenatural y lo na-

tural, no son enemigos, y que el **Agape** corona al **Eros**, como la Revelación a la razón.

Lo que ve Pieper en el fondo de toda esta cuestión es que cierto amor pretendidamente desinteresado en absoluto, es una engañosa cobertura de la soberbia: es el no querer recibir nada, el querer amar como sólo Dios pueda hacerlo. En el fondo, no queremos dejarnos amar. "Nosotros, los mortales, no podemos jamás amar a Dios tanto como Él nos ama; ... puede uno preguntarse si ese descrédito sobre el que se deja querer no será uno de los cientos de máscaras con que los que lo han desacreditado cubren su vanagloria de querer ser un poco como Dios, al igual que en muchas otras cosas" (pág. 70).

Así, un recto amor propio es imprescindible para amar a Dios y al prójimo. Y los límites entre **Eros** y **Agape** no pueden precisarse "more geometrico": "puede ser a veces casi imposible decir dónde termina la exigencia de felicidad propia y dónde la alegría desinteresada por la felicidad del otro" (pág. 158).

Las consecuencias del desprecio del **Eros** están a la vista. Destruído el natural puente hacia el **Agape**, el salto es demasiado grande y el hombre no puede darlo. "Se trata de mantener con toda claridad el carácter de mediación que por la naturaleza le corresponde al **Eros**... Y hay

muchas razones para pensar que cuando esta ligazón que se llama **Eros** se rompe y es negada se diluye rápidamente todo el sentido de las posibilidades de la vida humana" (pág. 170).

El **Eros** tiene una función "mediadora e integradora", y cuando se lo elimina, todo afecto humano, al no poder acceder por un salto mortal al **Agape**, se envilece y desintegra. Esto se ve con especial claridad en el amor entre hombre y mujer, tema que toca Pieper agudamente, demostrando cómo la actual disolución en ese campo proviene entre otras cosas del desconocimiento de lo "erótico" auténtico. El **Eros** confiere valor al sexo: "...el amor erótico es la única atadura, formulándolo un poco exageradamente, que puede mantener unidos el sexo y el **Agape**" (pág. 169). Esa exaltación vacía del sexo que padecemos hoy conduce a ruidosos fracasos por no seguir el natural camino de elevación.

En fin, esta obra, como todas las de Pieper, es de enorme densidad. Además de señalar al pensamiento nuevas perspectivas y nuevos caminos, el autor, al tratar un tema, siempre concluye respuestas claras y positivas, dilucidando interrogantes, hoy, cuando tantas veces encontramos autores que se limitan a "plantear inquietudes" y a "cuestionarse" difusamente.

JORGE N. FERRO

LIBROS RECIBIDOS

- ALESSIO Luis, *Sacramentum Victoriae. El Bautismo en Ruperto de Deutz*, Bs. As., 1973, 104 págs.
- CALDERON BOUCHET Rubén, *Los fundamentos espirituales de la Ciudad Cristiana*, C.A.P.I., Mendoza, 1973, 272 págs.
- BUSANICHE José Luis, *Juan Manuel de Rosas*. Ed. Theoria, Bs. As., 1973, 141 págs.
- ROTTJER Aníbal A., *La Masonería en la Argentina y en el mundo*, 4ª ed., Ed. Nuevo Orden, Bs. As., 1973, 435 págs.